《法藏文庫》碩博士學位論文

中國佛教學術論典 27

南宗禪學研究
論慧能禪的境界追求
壇經主旨探析
慧能壇經研究中的問題
維摩經不二法門與壇經
禪宗心性說與陽明良知論

佛光山文教基金會印行

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

《法藏文庫》

碩博士學位論文

中國佛教學術論典 27

南宗禪學研究

論慧能禪的境界追求

壇經主旨探析

關於慧能壇經研究中的幾個問題

維摩經不二法門及其對壇經的影響

禪宗心性說與王陽明的良知主體論

佛光山文教基金會印行

《法藏文庫》中國佛教學術論典 27

碩博士學位論文

監　修　星雲大師

學術委員　樓宇烈　王　堯　方立天　賴永海　陳　兵　方廣錩

　　　　　龔鵬程　藍吉富　慈　惠　慧　開　依　空

總策劃　程恭讓

總編輯　佛光山文教基金會

編　輯　永明　永進　永本　滿果　滿耕

二〇〇一年四月初版一刷

發行者　佛光山宗務委員會

發行人　慈惠（張優理）

出版者　佛光山文教基金會

高雄縣大樹鄉佛光山（〇七）六五六一九二一轉一一一九

流通處　佛光文化事業有限公司

台北縣三重市三和路三段一一七號（〇二）二九八〇〇二六〇

香海文化事業有限公司

台北市松隆路三二七號九樓（〇二）二七四八三三〇二

工本費　每冊美金十五元

法律顧問　舒建中、毛英富

中國佛教學術論典．佛學碩、博士論文第三輯（十冊）目錄，總目錄刊在第三十冊之後

㉑三論宗佛學思想研究（李勇）
吉藏二諦思想研究（紀華傳）
《金剛經》般若思想初探（李利安）
龍樹的空觀與商羯羅的吠檀多不二論（康紹邦）
宗喀巴及其《中論》廣釋（許得存）
否定性的直覺思維（華方田）
㉒晉唐彌陀淨土信仰研究（劉長東）
彌勒信仰述評（張文良）
㉓慧遠的佛學思想及其歷史地位（業露華）
慧遠與羅什關於法身諸問題的討論（張志強）
善導的淨土思想（王公偉）
善導大師的懺悔思想及禮讚儀（聖凱）
智顗的淨土思想（張廷仕）
《淨土十要》思想研究（何松）
印光大師的佛學思想研究（性源）
㉔傅大士研究（張勇）
㉕黃檗禪學思想研究（劉澤亮）
馬祖道一與洪州宗評傳（何雲）
㉖禪宗與心學（陳利權）
鳩摩羅什禪學思想述評（劉元琪）
黃檗禪學思想述論（道本）
臨濟義玄哲學思想述評（呂有祥）
唐劍南保唐禪派及其禪法思想（黃燕生）
論神會的人生哲學（袁家耀）
宗密會通思想對普照定慧結社之影響（德相）
㉗南宗禪學研究（邢東風）
論慧能禪的境界追求（馮煥珍）
《壇經》主旨探析（伍先林）
關於慧能《壇經》研究中的幾個問題（黃德遠）
《維摩詰經》不二法門思想及其對《壇經》思想的影響（靜岩）
禪宗心性說與王陽明的良知主體論（李霞）
㉘禪宗與羅教（徐小躍）
禪宗倫理學初探（溫金玉）
中國佛教倫理研究（王月清）
㉙憨山大師佛學思想研究（夏清瑕）
憨山思想研究（崔森）
元曉佛學思想研究（金勳）
契嵩及其佛學思想（王予文）
一行及其佛學思想（呂建福）
㉚唯識思想及其發展（徐紹強）
「眞唯識量」探討（羅炤）
論佛教唯識學認識論中的主體意識（王健）
《宗鏡錄》的法相唯識思想（施東穎）
玄奘唯識思想之研究（黎耀祖）

《法藏文庫》中國佛教學術論典序

星雲

從印度佛教東傳以後，二千年來，經過譯經的魏晉南北朝時期之孕育，到達隋唐宗派的建立，佛教思想在中國熱烈的展開，成爲中國文化史上輝煌的時代。後來又有歷代高僧大德、學士文人，他們爲佛教撰述許多著作、註釋、論議，讓佛教的義理急遽發揚。

到了晚清，直至今日，在這一時期的思想、文化、學術之中，既有古今學術的辨論，又有東西文化的爭議；其詭譎怪異，錯綜複雜的過程，讓有心的人士備感中國文化需要轉型和重組。加之這一百年來，中國社會、政治、經濟、宗教、倫理的基礎，面臨全面的衝擊，甚至破壞，急需有傳承、代替的精神和內容。

如果說，中國文化由先秦諸子百家的學說，和佛教隋唐諸宗的思想之開展，奠定了中國文化基本的色調，那麼吾人也深信，二十世紀的中國思想文化繽紛雜陳，也將會奠定以後數百年，甚至數千年中國思想文化的基礎。因此，二十世紀的思想無論利弊、新舊，種種的紛雜激盪，對未來的影響可說無比的深廣！

佛教信仰的存在，不可能超越於時代的文化、思想，以及政治、經濟、學術之外。雖然二十世紀的中國佛教曾遭遇到全面的生存危機，所幸由於一大批高僧大德、檀那信眾，以及社會人士的關心、支持和努力，還有許多以學術著論的學者、教授，正反不同的議論，形成佛教在中國文化裏面存在的價值；這不但帶動中國佛教走出生存的困境，而且廿一世紀的來臨，「人間佛教」的建立已經激發出佛教新的動力，繼續發揮其利濟人天、淨化世界的莊嚴

事業。

在二十世紀的中國佛教裏，有改革派與守舊派之爭，也有僧侶佛教與居士佛教之論，甚至有大小乘、南北傳，和漢藏傳承的爭議。不管那些由於地理、氣候、文化、習慣之不同所形成的各地區佛教，歧異紛陳；但經歷「人間佛教」的提倡，在歷經思想與實踐之後的磨練，可以説已經逐漸成熟和定型，「人間佛教」必然成爲當代中國佛教思想的主流。

隨著二十世紀佛教思想分裂的情況即將成爲過去，在這世紀交替之時，佛光山繼續過去三十餘年來，在舉辦學術會議、編纂學術專刊、重編大藏經等既有的努力和成績上，我們又在廿一世紀來臨的此刻，成立「法藏文庫」，計劃分成數個階段，以三至五年爲期，將近百年來的佛學碩、博士論文及中國佛教文化論叢之佛教文獻，有計劃且有系統的加以整理，編輯出版，以迎接廿一世紀「人間佛教」的需要，自是意義深遠。

在整個《中國佛教學術論典》的出版計劃中，第一步是將中國大陸學界的佛學碩、博士論文，予以蒐集、整理和出版；繼之而台灣，而世界各地漢文論典的編纂，這便是《法藏文庫》「中國佛教學術論典」的編撰緣起。

現在，兹將我們的編撰旨趣説明如下：

第一、中國佛學碩、博士學位的培養工作，在大陸和台灣自二十世紀七十年代末，到八十年代初開始起步，歷二十餘年的發展，經過老、中、青數代學者持之不懈的努力，如今這一領域由於中國大陸新人輩出，佳作不斷，成果輝煌。大陸二十年來的佛學碩、博士學位論文，選題涵蓋了佛教經典研究、佛教思想史、佛教文獻學、佛教制度與教史，以及敦煌藝術學、藏傳佛教，甚至近代中國佛教及世界漢文佛教研究等眾多的領域；並且採取了哲學、史

學、文獻學、語言學、文化學、比較宗教學等多種研究方法。佛光山多年來也始終秉持「以文化弘揚佛法」，提倡和鼓勵教界重視學者的研究；現在看到中國大陸學界二十年來的佛學碩、博士論文視野開闊，主題多元，個性鮮明，成績斐然，內心至感欽佩！

第二、學術研究雖然是學者個人的事情，但學者的人生觀念不可能完全脫離於一般的社會、思想、文化和環境，學者們所關心的課題，他們提出問題及解答問題的方式，往往受到一定的學術文化傳統及社會政治經濟環境的影響與制約。由此而論，海峽兩岸的佛教學術研究，就當然會表現出各自的個性與特點，其相互之間，因而也就有彼此交流、溝通及互補的必要性。據我所知，台灣學界一些學者非常注意收集大陸的佛學碩、博士論文，因為他們覺得大陸的佛學碩、博士論文，反映了大陸佛教學術研究的最新動態，值得台灣學者們借鏡與參考。然而由於個人的連絡及資訊畢竟有限，他們也就很難窺見大陸佛學碩、博士論文的全貌。現在，《法藏文庫》努力將大陸佛學碩、博士論文予以系統的蒐集、出版，目的就是提供台灣學者更容易瞭解大陸的佛學研究動態，為兩岸佛教學術更進一步的交流，提供一些方便和機會！

第三、台灣自六十年代左右開始，在各個大專院校成立佛學社團，興起了研究佛學的熱潮。當時由於師資難求，深感佛法之寶貴；自詹煜齋先生提供大專佛學論文獎學金之後，佛學著作就紛紛發表。近年來，各大學也准許設立宗教學院、佛學系等，並由於研究科學的人參與研究佛學者眾多，如圓覺文教基金會長期從事「佛學與科學」的座談會，邀請中央研究院梁乃崇教授、台灣大學教務長李嗣涔教授、東吳大學陳昌祈教授等發表論文；十餘年來，台灣學界所發表的論文，為數可觀。因此，本論典將在中國大陸的佛學碩、博士論文發表到

一個階段後，接著繼續發表台灣的佛學碩、博士論文；而後將把海峽兩岸的學者、教授、專家之創作，以「中國佛教文化論叢」的計劃，結集出版，供給學者研究，以光大佛法。

第四、佛光山自一九六七年開山創建之後，於一九七六年即編印、發行《佛光學報》；之後又每年舉辦學術會議，出版《佛教學術年刊》，自一九七六年到現在，從未間斷。

佛光山除了編撰學報專刊以外，一向也以文藝化、大眾化的雜誌論文，化導世間，以期發揚佛學之幽光，弘通佛教之奧義。現在在佛光山所創立的大學，如南華大學、佛光大學、西來大學，乃至佛光山叢林學院，均鼓勵師生撰寫佛學論文；《普門學報》也因此於西元二千零一年元月誕生了。

今後，《中國佛教學術論典》暨《中國佛教文化論叢》，將和《普門學報》配合編撰、發行，以提昇佛教的義學，培養高級佛學人才，此乃吾等佛子不容推卸的職責所在矣！

是為序。

星雲 二千零一年元月　于佛光山法堂

《中國佛教學術論典》凡例

一、本論典將出版中國海峽兩岸暨世界各地華文碩、博士論文專集一百册，自西元二千零一年元月起印行，爲期三至五年内完成。
二、本論典每册收集碩、博士論文一篇或數篇，每册約三十萬字左右，一律布面精裝。
三、本論典除刊登作者的相片、姓名以外，對於指導老師及答辯的時間，都有詳明列出。
四、本論典爲非賣品，旨在提供學術界研究參考之用。需要者酌收工本費，每册美金十五元。
五、本論典所刊論文，均已獲得作者同意授權出版，除作者本人外，請勿轉載或翻印出版。
六、本論典内容不代表出版單位的思想和觀點。
七、本論典刊行後，將繼續編輯《中國佛教文化論叢》，以供廿一世紀研究佛教學術者之參考。
八、歡迎海内外學者提供著作，酌奉稿酬。
九、本論典爲佛光山宗務委員會發行，所有出版經費，悉數由佛光山宗務委員會提供。
十、聯絡處：佛光山文教基金會。

地址：台灣高雄縣大樹鄉佛光山

電話：（〇七）六五六一九二一轉一一一九

E-mail : fgsastw7u@mail.fgs.org.tw



邢東風，一九五九年生，北京人。一九八二年於北京師範大學哲學系本科畢業，一九八五年於中國人民大學哲學系研究生畢業，同年留校任教。一九九〇年獲哲學博士學位。曾先後發表《略說中國佛教南北禪宗的異同》、《中國哲學研究的困境和出路》等學術論文十餘篇及與他人合寫的著作、譯作多種。

南宗禪學研究

中國人民大學哲學系博士學位論文

作者：邢東風

指導教授：石　峻

答辯通過時間：一九九〇年

目錄

總序……星雲大師……1
凡例……1
南宗禪學研究……邢東風……1
前言……1
第一章　南宗禪的思想和實踐背景……7
第二章　惠能禪學基本思想：心性觀……37
第三章　惠能禪學的基本思想：修行方法論……69
第四章　惠能以後的南宗禪……99
第五章　禪宗的思想淵源……141
第六章　禪宗對中國思想文化的影響……167
結語……199
主要參考書目……201

論慧能禪的境界追求……馮煥珍……207
《壇經》主旨探析……伍先林……291
關於慧能《壇經》研究中的幾個問題……黃德遠……331
《維摩詰經》不二法門思想及其對《壇經》思想的影響……靜岩……361
引　論……361
第一編　《維摩詰經》之不二法門思想……367
第一章　《維摩詰經》的產生與流傳……367
第二章　心淨思想……371
第三章　不二法門思想……377
第四章　經文結構、漢譯與闡釋……385
第二編　《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響……397
第一章　從《壇經》思想形成之背景看《壇經》與《維摩詰經》的相關性……397
第二章　《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響……405
結　論……437
禪宗心性說與王陽明的良知主體論……李霞……441

前言

佛教發源於印度，西元一世紀前後傳入中國，經過長期的傳播發展而成爲中國傳統思想文化的有機組成部分。禪宗是中國佛教的典型代表，惠能開創的南宗又是禪宗的一個主要派別。南宗禪在中國佛教史、中國哲學史和中國傳統思想文化中佔有重要的地位，產生過深遠的影響。研究禪宗的思想和實踐，不僅可以弄清禪宗的思想內容和實踐形式，而且有助於了解中國佛教、中國哲學和中國傳統思想文化的一般特點和發展規律。因此，研究禪宗的思想與實踐對於科學地了解和繼承中國傳統的思想文化遺產無疑具有重要的意義。禪宗研究是中國傳統思想文化研究中的一項重要課題。

禪宗在歷史上把本來是外來文化的佛教成功地改造成適應中國社會條件和中國思想文化傳統的中國化佛教，它是把外來思想文化與中國社會的具體條件相結合的典型範例，因此，通過對禪宗的研究，可以爲我們在改革開放的條件下合理地吸收利用外來文化提供有益的歷史借鑒。

另外，由於禪宗在當今已經成爲一種具有世界影響的宗教現象，西方工業發達國家的後現代主義思潮普遍從包括禪宗在內的東方古老文化中吸取思想營養，不少西方學者出於對工業文明的厭膩和超越理性主義局限性的要求，極力宣揚和讚美禪宗的非理性主義。這股思潮伴隨著學習西方科學技術和文明成果的過程也一併介紹到中國，於是封建迷信思想和一些唯利是圖的投機書商也借此契機大肆宣傳販賣禪宗的神秘主義。所有這些都給人們，特別是青年在現代化建設中的文化選擇與價值定向帶來種種困惑，這種情況需要我們在現代化建設中

對包括禪宗在內的中國傳統思想文化進行嚴肅認眞深入具體的科學研究，因此禪宗研究又是現代化建設，特別是思想文化建設中的一項重要課題。

總之，禪宗研究具有重要的理論意義和現實意義。

禪宗研究包含有許多方面的課題，其中主要有三個方面，即禪宗的歷史、禪宗的文獻資料、禪宗的思想和實踐。中外學者在這些研究領域作出了許多有益的貢獻，但也留下了不少需要繼續深入研究，或者懸而未決的問題。本書所探討的主要是禪宗的思想和實踐方面的問題。

關於禪宗的思想和實踐，中外學者已經作了大量的研究，並且取得了豐富的研究成果。以往的禪宗思想研究大體上可以分爲兩類，即佛教信仰主義的研究和非信仰的研究。信仰主義的研究主要是從佛教的觀念立場出發，試圖通過闡釋研究禪宗的思想來宣傳、維護佛教的宗教信仰，如有的學者通過考察大量的思想史料，辨析禪宗思想的源流，以說明禪宗的思想符合佛教的信仰，中國台灣印順法師的研究可以說是這方面的典型。有的則結合現代觀念闡發禪宗的思想，以證明禪宗思想的優越妙勝，日本佛教學者鈴木大拙（一八七〇－一九六六）的研究則是這類研究的代表。非信仰的研究大多力求對禪宗的思想和實踐作出科學的解釋，其中主要包括資產階級歷史科學的研究和馬克思主義的研究。前者主要是運用現象描述和歷史考證的方法解釋禪宗這一思想文化現象的歷史事實，不能揭示思想史背後更本質的內容，胡適（一八九一－一九六二）長期從事的禪宗史研究可算是這方面的典型。後者運用辯證唯物主義和歷史唯物主義的基本理論和方法分析禪宗思想的哲學性質，並努力揭示作爲觀念形態的禪宗思想與中國封建社會的經濟基礎之間的內在聯繫，中國大陸的哲學史工作者和佛教史研究者在這方面作出了一定的貢獻。

信仰主義的研究和非信仰的研究各有自己的長處，也各有自己的局限。就信仰主義的研究而言，它們大多以佛教的觀念和研究者的宗教經驗爲基礎，因而對禪宗思想的理解和對禪宗所解決的問題的把握更易於遵守原義。而且由於它們大多不能超出佛教慣用的名相術語的限制，不能用科學規範的語言說明禪宗的問題，致使他們的研究成果難以爲一般讀者所理解。非信仰的研究不受佛教信仰的限制，能夠比較客觀地觀察問題，得出更爲接近實際的結論；但是由於缺乏宗教經驗的根據，容易忽略禪宗思想的實踐性而把它單純地作爲一種抽象的理論或學說，因而往往在對禪宗的思想及其問題的理解和把握上出現有失簡單、片面和曲解的情況，甚至由於採取全盤否定的態度而嚴重地妨礙了深入具體的科學研究。

本書研究禪宗的思想和實踐，目的不是爲佛教的宗教信仰作論證，而是要本著實事求是的精神，結合當代哲學、宗教學、心理學和社會學等多方面學術研究的成果，對禪宗的思想和實踐作出科學的分析說明。筆者試圖恰當地汲取借鑒信仰主義和非信仰的兩方面研究成果，既不落入宗教信仰的窠臼，又要充分尊重信仰主義的研究成果，在盡可能準確地把握禪宗所要解決的問題的基礎上，沿著前輩學者開闢的道路，對禪宗的思想和實踐作進一步深入的研究。

筆者認爲，研究禪宗的思想和實踐，應當從實際出發，充分注意禪宗思想的實踐性，而不應從一般的哲學模式出發，把它只當作一種無關乎宗教修行實踐的純粹理論學說或知識形態，這是準確地把握禪宗思想及其所要解決的問題的關鍵。禪宗和以往的佛教一樣，本質上仍是一種解脫道，它爲了求得人生解脫而提出自己的一套思想主張和實踐方法。如何修行成佛、覺悟解脫的宗教實踐問題就是禪宗的思想和實踐所要解決的根本問題。禪宗爲了說明修行成佛自在解脫的根據而極力張揚宗教實踐主體的地位，他們強調修行實踐的主體性原則，

並且提出和運用靈活不拘、無規可循的修行實踐手段。這樣的思想主張與實踐形式，在隋唐時代的佛教中有其正反兩方面的前提基礎，禪宗的思想和實踐代表了當時中國佛教發展的趨勢，是對傳統佛教的革新，它作爲革新的佛教更全面地適應了中國社會現實條件對佛教的要求，也更成功地融合了中國傳統思想文化的成分，因此說它是典型的中國化佛教。禪宗的思想和實踐形成之後，又反過來從文化深層結構方面給中國思想文化的發展以廣泛深遠的影響。這就是本書所要說明的基本觀點。

對於禪宗的思想和實踐，應當而且完全可以作出科學的說明。某些無神論者由於不承認佛教禪宗的理想目標具有任何眞實性，於是簡單地把禪宗的思想主張一概視爲宗教迷信的「囈語」而加以全盤否定，這是一種愚蠢幼稚的做法。而有些佛教信仰者則根本否認用科學方法研究禪宗的可能性，如鈴木大拙就明確主張禪完全超乎人類「邏輯理解」或「智性理解」的範圍①，沒有禪的宗教體驗或內在理解便無權對禪作出邏輯說明，「在對禪作出批評性的解說之前，必須對這種不能作邏輯說明的內在的意識狀態有所體驗」②，甚至非難和嘲諷胡適用資產階級歷史科學的方法對禪宗的思想和歷史所作的說明，認爲胡適的研究根本不能觸及禪的內在方面③。

筆者認爲，胡適對禪宗思想的理解和說明固然有不甚精確之處，而鈴木大拙的態度則更表現出一位信仰者的狹隘與片面。事實上，對於禪宗追求的理想目標及其所設想的最高實體，信仰者與非信仰者之間可以適當保持各自的看法：信仰者信其爲眞，可以憑自己的內心去「印證」；無神論者認其爲假，也可以用自己的理論去說明。但我們認爲思想史研究的重點不是去解決宗教信仰的理想目標是否眞實的問題，而是弄清宗教信仰者們爲追求自己所信仰的理想所付出的實踐努力及其所提出的實踐主張究竟如何與是否合理。本書所研究的對象就

是禪宗師徒爲了求得人生解脫而提出的思想觀點和他們所採取的具體實踐形式。我們完全可以把他們的思想主張和具體實踐當作歷史事實來對待，尋找其形成的背景與前提，總結其思想內容和實踐形式，以及它們的發展脈絡、規律特點，分辨其正誤得失，探討它與中國社會歷史條件的關係、與中國傳統思想文化的關係，以及它對以後中國思想文化發生影響作用的機制等等。

①參見（日）鈴木大拙《禪學隨筆》，第一四八——一九一頁，台灣志文出版社一九八五年版。

②見（日）鈴木大拙《禪學入門》，第四六頁，三聯書店一九八八年版。

③參見（日）鈴木大拙《禪學隨筆》，第一四八——一九一頁。當然，胡適對於鈴木大拙有關禪的「內在方面」所作的研究也不以為然。有一次梁實秋對胡適談起鈴木大拙的幾本禪學著作，胡適說：「你不可信他，那都是騙人的。」參見《胡適先生二三事》，《梁實秋散文》第三冊，廣播電視出版社一九八九年版，第三二六頁。

第一章　南宗禪的思想和實踐背景

南宗或惠能一派的禪宗是中國佛教的典型代表，但它既不是從印度直接傳來的佛教派別，也不是在中國佛教中突兀出現的佛教宗派，而是中國佛教，特別是佛教禪學自身矛盾發展的必然結果。南宗的思想和實踐是在批判繼承以往的中國佛教禪學的基礎上發展起來的，無論就它所解決的問題還是就它所提出的基本思想主張以及具體實踐形式來說，都在以往的中國佛教中有其相應的邏輯前提（包括正面的和反面的）。南宗所繼承和所反對的思想主張及實踐形式，就是它得以生長的基礎。要了解南宗禪的思想和實踐，首先必須弄清它的思想和實踐的背景。本章試圖對這一問題作一簡要的探討。由於南宗是當時中國佛教禪宗的一派，也就是說它所批判、所繼承的思想和實踐主要來自早期禪宗，因此，在探討惠能南宗的背景時，可以把觀測範圍主要集中在早期禪宗的思想和實踐上來。

一、從印度禪到中國禪

禪是梵語禪那（dhyāna）的音譯簡稱，漢語意譯爲靜慮或思惟修，也就是靜靜地思想的意思，原本專指小乘佛教所修的「色界四禪」，後來則一般地泛指佛教徒在心神寧靜狀態下所作的各種冥想。禪定是佛教所採取的一種重要的修行實踐方法，其內容主要是信仰者根據佛教的觀念自我調節心理活動以改變自己的意識內容和心理狀態。禪法修習大體包括止和觀（也稱爲定和慧）兩個方面。止是使意念止息一處，也就是通常所說的精神集中，這樣可以

抑制妄念活動，構成領悟體驗宗教「眞理」的心理條件；觀是按照佛教的某種思想方法去觀察特定對象，從而使信仰者從內心印證自己的宗教信念。佛教把生命之苦的原因主要歸結爲心理和認識方面的迷惑謬誤，於是把禪定作爲宗教修行實踐的主要手段，企圖通過心理調節的途徑改變信仰者的心理狀態和思想觀點。禪法修習可以帶來多方面宗教心理效應，使信仰者通過這種修習活動切身感受到佛教觀念的眞實可信與佛教理想的切近可親。

禪定修習的具體辦法在佛教中並沒有一個一成不變的模式，特別是在禪觀或禪定修習的意識內容方面，更是隨著佛教思想的發展而不斷變化。由於佛教在印度經歷了從小乘佛教①到大乘佛教的發展歷程，而小乘佛教與大乘佛教在思想觀念與修行目標上又有許多不同，因而大、小乘佛教的禪法也有所區別。但是這種區別主要還是集中在禪觀的內容方面，而在禪法修習的操作形式方面並無根本不同。概括地講，調心調息、保持固定的身體姿式、集中精神、針對不同的情況採取不同的禪觀內容（「對治」），這就是印度佛教大、小乘禪法的基本形式。

禪法傳入中國的時間很早，在西元二世紀佛教最初傳入中國的時期，小乘佛教的禪數學和大乘佛教的般若禪觀就被安世高和支婁迦讖分別傳譯介紹到中國。隨著佛教在中國的傳播發展，到了南北朝時代，中國佛教徒逐漸意識到禪法的重要，開始有越來越多的信徒從事禪法修習。中國最早的修禪者大多注重煉就神通，梁代慧皎（四九七—五五四）對禪法的說明就反映出這種狀況，「禪也者，妙萬物而爲言，故能無法不緣，無境不察。然緣法察境，唯寂迺明，其猶淵池息浪則徹見魚石，心水既澄則凝照無隱。……是以四等六通，由禪而起；八除十入，藉定方成。故知禪定爲用大矣哉。……然禪用爲顯，屬在神通。故使三千宅乎毛孔，四海結爲凝酥；過石壁而無壅，擎大衆而弗遺」（《高僧傳》卷十一）。至於眞正能夠

比較準確地按照佛教信仰的觀念去修習禪法則是稍晚一些時候的事情。

南北朝時代，繼大乘佛教般若性空學說的傳播之後，涅槃佛性學說也傳譯流行開來，從理論上說，當時的中國佛教已經開始把注意指向從客體（「諸法實相」）逐漸地轉移到主體（「眞心」、「佛性」）方面，與此相應，當時的禪學也逐漸地糅和佛教大、小乘各種禪法，把調心調息、靜坐凝神、念佛觀實相等等與觀心結合在一起，把禪觀的內容從主體對客體的印證轉變爲主體的內觀自省，這種禪法，我們可以稱之爲觀心禪法。早期天台宗和早期禪宗以及對中國禪學影響很大的《大乘起信論》②的禪法，大體皆屬此類。觀心禪法可以說是隋唐時代佛教禪學的一個重要基礎。

二、隋唐時代的佛教禪學

隋唐時代結束了魏晉南北朝以來的南北長期分裂的局面，南北文化得到進一步的交流與融合，因而佛教也改變了南北朝時代的南方佛教偏重義學研究、北方佛教偏重修行實踐的狀況，一些重要的有影響的佛教宗派都力求把這兩個方面進一步統一起來，形成了理行並重的特點。我們可以從宗教理論和宗教實踐兩方面來了解當時佛教的一般狀況。

隋唐時代的中國佛教在南北朝時期涅槃佛性理論（包括阿賴耶識緣起說與如來藏自性清

①小乘佛教，科學地講，應該稱為部派佛教。本書使用「小乘」一詞，只是一種方便說法，不含有貶義。

②《大乘起信論》究係印度佛教原有的論著還是中國僧人的偽作，至今尚有爭論，但是它的思想對中國禪學具有廣泛深遠的影響，這一點是確定無疑的事實。

淨論）廣泛流行的基礎上，更加注重心性問題的探討。

當時各主要佛教宗派大多把「眞心」、「佛性」看作一切事物的根本，以此說明心性是成佛解脫的根據和宗教覺悟的本體。但是圍繞著這一問題也存在著不同的理解。在印度佛教經典中，佛性的本來意思就是佛的因性、素質。這個因性，最初是指衆生的「性淨之心」，也就是清淨的心體，因此佛性本來是就心而言的。但是心的作用的發生要「待緣而起」，即須借助於外界條件，因而佛性又被引申而指與心相對的外境，亦即佛教所謂諸法的「實相」、「法性」，或者說是指外部世界的本體①。佛性是指成佛的根據，這在佛教經典中意義是明確的，但佛性到底是指心還是指境，就沒有統一的固定說法了。另外，佛性是否爲一切衆生都具備，如果衆生有佛性，那麼是先天具備的還是後天得來的等等，在這些問題上，印度佛教經典中都沒有統一的說法。這就給中國佛教史上對佛性問題的長期爭論埋下了種子。

在兩晉南北朝時代的佛教中，關於衆生是否都能成佛的問題還沒有形成一致的看法。竺道生（？—四三四）孤明先發，獨倡一闡提人亦得成佛，實際上是主張一切衆生皆有佛性，遭到了當時佛教界的普遍非議。這種情況表明否認衆生皆有佛性的觀點在當時的佛教中佔據著統治地位。直到《大般涅槃經》翻譯並傳播開來之後，才逐漸有所改變。當時佛教徒對佛性有十多種解釋，或說佛性是心，或說是境，或說是理，或謂本有，或謂始有等等。但是把衆生的本心當作佛性、說衆生本有佛性的觀點並未取得統治地位。

直到隋唐時代，佛性論在當時仍然是一個懸而未決的問題。例如著名的玄奘法師（六〇〇—六六四）西行求法，從一定意義上說也是爲了解決佛性問題。他曾經指出當時佛教理論中的混亂情況，「去聖時遙，義類差舛，遂使雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析爲南北二道。紛紜爭論，凡數百年；率土懷疑，莫有決匠」（〈謝高昌王表〉，《大慈

恩寺三藏法師玄奘傳》卷一）。這裡所謂「雙林一味之旨，分成當現二常」，就是指當時在佛性是本有還是始有的問題上存在著分歧的說法。再如《壇經》中所記載的惠能初見弘忍時的對話，弘忍說：「汝是嶺南人，又是獦獠，若爲堪作佛？」惠能回答說：「人即有南北，佛性即無南北。獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」這裡弘忍的問話也許並非他本人所說，但其中卻透露了一個眞實的信息，即直到惠能生活的時代，佛教中對於是否人人皆有佛性的問題還有著不同的理解。

隋唐時代佛教中比較重要的各宗派都對佛性問題提出了自己的見解。三論宗創始人吉藏（五四九—六二三）否認衆生固有佛性，他從境上講佛性，認爲佛性就是「中道」。唯識宗創始人玄奘則按照印度佛教瑜伽行派的五種性說，認爲有一種人是「無種性」，這種人永遠沉淪苦海，得不到佛教的解脫。這也是一種否認一切衆生都有佛性的觀點。玄奘的弟子窺基（六三二—六八二）後來修改「無種性」的意義，進一步把無種性區分爲三種，其中只有一種無論就因位果位都不能成佛。這種解釋實際上是變相地縮減無佛性的人的範圍，體現了隋唐時代承認一切衆生都有佛性的觀點的影響越來越大，向著佔據主導地位的方向發展。天台宗繼承《法華經》三乘歸於一乘的說法，實際上也肯定一切衆生皆有佛性。華嚴宗繼承了《華嚴經》心佛衆生本來一體的觀點，把不變的「眞心」當作衆生乃至一切事物的本體，實際上也是一種主張衆生皆有佛性的觀點。

儘管當時大多數佛教宗派都主張衆生皆有佛性，但是他們往往又同時肯定人心、人性還有染污的一面，也就是認爲人性中還有邪惡或者說不符合佛教要求的因素。例如天台宗講性

①參見呂澂《中國佛學源流略講》，第一一九—一二〇頁，中華書局一九七九年版。

具善惡，認爲所謂本覺之性具備一切善惡諸法，或者說衆生之心兼備佛性與煩惱兩種素質；華嚴宗以不變、隨緣來解釋本體和作用、眞心與妄心的關係，實際上也是肯定人心既有眞如不變的一面，又有虛妄變化的一面。這種觀點實際上是把人心、人性理解爲是善惡二分的。

綜上所述，隋唐時代佛教在心性問題上仍然存在著爭論，當時既有保守的舊說，否認人人都有佛性；同時也出現了越來越多的人肯定人人都有佛性，衆生皆有可能成佛的觀點日益趨於佔據主流的優勢。但是在承認衆生皆有佛性的前提下，對於人性、人心到底是染淨、善惡的理解也存在著分歧。在這樣一種矛盾分歧的局面下，突破佛教舊有的成說，建立一種新的心性觀點以解決這個長期爭論的問題，正是當時佛教理論發展的內在要求。

在修行實踐方面，當時的禪學既要求把般若掃相、徹底無執的精神貫徹到修心的實踐之中，另一方面又未能在具體的實踐中擺脫傳統的禪法修習形式的束縛。

隋唐時代，佛教在修行實踐上形成了注重禪法的傾向。禪法側重於內心的修養，又表現爲外在的篤行，因而在佛教內外都受到尊崇和鼓勵。在當時的幾個主要佛教宗派中，有淨土宗、天台宗和禪宗專門從事禪法的修習和研究，這種狀況表明禪法比以往受到更爲廣泛的重視。天台宗創始人智顗（五三八—五九七）把禪看成是通向涅槃成佛的重要門戶：「止觀豈非泥洹大果之要門，行人修行之勝路，衆德圓滿之指歸，無上極果之正體也。」（《修習止觀坐禪法要》卷上）這種看法，完全克服了以往那種把禪定理解爲煉就神通的偏狹觀點，而更著重強調禪法對於宗教解脫的意義，表明當時的中國佛教已經是在更準確的意義上理解禪的重要性。

當時的中國禪學大多認爲人心有眞妄淨染的分別，從這種心、性二元的觀念出發，強調必須通過去妄存眞的修行實踐才能成佛。而去妄存眞的具體方法主要地就是禪定修習功夫。

例如宗密（七八〇—八四一）所記包括南宗以外的禪宗各派和天台宗在內的「息妄修心宗」的禪法，就是以禪定功夫來克制妄念的發生：「息妄修心宗者，說衆生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無所不知，如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憒鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。」（《禪源諸詮集都序》卷二）

這裡說明人本來有佛性，但是又生來就有迷惑妄念，這些妄念妨礙掩蔽了佛性的發揮顯現，所以使人在生死中輪迴受苦。解脫成佛就是斷除妄念，從而使佛性發揮顯現出來，無所不知，無所不能，自由自在。要除滅妄念，就必須借助於禪定作爲方便手段，而禪定修習的具體形式則是身居靜處，端身正坐，調理呼吸，息心凝神等等。總之，通過靜坐斂心，集中精神克制雜念的發生，這是當時禪法修習的基本模式。

這樣的禪法修習模式具有如下主要特點：

一是有某種固定的程序。按照這種方法的要求，在修習過程中先作什麼後作什麼、先想什麼後想什麼等等，都有一定的次序。當時的禪法大多要求由定發慧，便集中體現出這一特點。把息心入定作爲引發宗教智慧的基礎，這實際上是把定、慧分割開來，往往導致人們在修習實踐中對禪法作片面的理解，即偏重定而忽略慧，或者說是重禪定而輕般若。禪定本來應該是作爲引發智慧的一種方法，但是當時許多禪者往往只注重禪定修習的基礎環節，如「調身調息，跏趺宴默，心注一境」等等，而忽視了更爲重要的般若智慧方面。用鈴木大拙的話來說：「在惠能之前，這兩者被認爲是分開的；至少，它們的同一沒有被清楚肯定，結果

竟至犧牲般若（慧）以強調禪那（定）①。」

二是要採取某些固定的形式。在禪法修習中選擇怎樣的環境、保持怎樣的身體姿式和呼吸節奏，該想什麼不該想什麼等等，都有確定的要求，修習活動必須按照固定的行爲與觀念形式進行。這種情況表明當時的禪者比較注重禪法實踐的外在形式方面，其結果往往是使修禪的活動成爲形式化或者模式化的活動。

三是自覺控制與人爲努力。禪法修習活動必須時時伴隨或者依靠修習者的自覺意識和意志努力作用，按照這種禪法的要求，修習者應當時刻警惕所謂妄念，亦即不符合佛教要求的思想意念的發生，並及時採取相應的觀法和心理調節措施以治服之。

這些特點表明隋唐時代的禪法是比較機械死板和規範固定的，在較大程度上保持著印度禪法的舊有格局，因爲佛教的禪法本來就在觀想內容和操作形式方面有著系統的規範程序，用胡適的話說，叫做印度禪重在定②。

但從另一方面來說，儘管當時禪法還比較煩瑣、死板，然而在某種意義上也可以說這是隋唐時代的禪者簡化禪法的努力還不夠徹底的結果。雖說當時流行的禪法還保持著印度禪的基本風範，但是畢竟不完全等同於印度禪，因此當時也有人從嚴守佛教原有規範的立場出發批評當時流行的禪法，如道宣（五九六—六六七）就指責當時的禪法既不合於小乘禪法，也不合於大乘禪法，「世有定學，妄傳風教，同纏俗染，混輕儀跡；即色明空既談之於心口，體亂爲靜固形之於有累；神用沒於詞令，定相腐於唇吻；排小捨大，獨建一家；攝濟住持，居然乖僻」（《續高僧傳》卷二十）。

在隋唐時代的佛教中，要求快速成佛解脫正在成爲一股越來越明顯的趨勢。爲了使修行快速見效，就需要在修行方法上變通、簡化，無所固執，力求方便，於是有許多禪者日益傾

向於把般若掃相無所執求的精神貫徹到禪法修習實踐之中。隋唐時代的禪法修習側重於守心、觀心，因而當時的禪者也往往要求在修心的實踐中蕩相遣執，反對固執於心相。例如：「釋曇倫，……住修福寺，依端禪師。然端學次第觀，便誡倫曰：『汝繫心鼻端，可得靜也。』倫曰：『若見有心，可繫鼻端。本來不見心相，不知何所繫也。……異時告曰：『令汝學坐，先淨昏情。猶如剝葱，一一重重剝卻，然後得淨。』倫曰：『若見有葱，可有剝削，本來無葱，何所剝也？』」（《續高僧傳》卷二十）這裡，曇倫的對話就表達了一種心性本來無相，因而不必靜坐繫心的新主張。

又如慧滿禪師（西元七世紀）也反對人們執著心相，「每說法云：諸佛說心，令知心相是虛妄法。今乃重加心相，深違佛意；又增議論，殊乖大理」（《續高僧傳》卷十六）。

從破除固執出發，禪者們進一步提出自然任運、無修無爲的要求。例如天台宗智顗就主張「低頭舉手，積土弄沙，皆成佛道」（《法華玄義》）；「一色一香，無非中道」（《法華玄義》）。他並且提出無斷無修的要求，「若斷無明，一切善法則無生處。……豈可斷無明更修明性」（《摩訶止觀》卷四）。

在這方面，當時表現得更爲明顯的就是所謂「牛頭宗」法融（五九四—六五七）的禪法③。法融以「虛空爲道本」，因而在修行實踐上強調「喪我忘情」、「無心用功」，反對起

①（日）鈴木大拙《禪學隨筆》，第一五八頁。

②參見《胡適禪學案》，第四六三—四七四頁，台灣正中書局一九七五年版。

③法融與禪宗有某種若明若暗的師承關係，實際上他的真正師承關係在三論宗方面。參見呂澂《中國佛學源流略講》，第二一三—二一四頁。

心分別，守心求道，把自然無爲作爲「行道」。「高臥放任，不作一個物，名爲行道。不見一個物，名爲見道。不知一個物，名爲修道。不行一個物，名爲行道」（《絕觀論》）。他這種無作無修的禪法，已經在很大程度上突破了印度禪的束縛①。

隋唐時代的中國禪學大多要求禪法實踐能夠達到圓融無礙、自由自在的境界。例如天台宗講的一心三觀、三諦圓融，華嚴宗講的理事無礙、事事無礙，實際上都是禪法實踐所達到的那種自由無礙的精神境界。當時的禪者把這樣一種境界當作禪法修行的理想目標，實際上對於禪法修習實踐也具一定的要求意義。

總起來講，在隋唐時代的佛教禪學中，一方面在具體的修習實踐中尙未突破傳統佛教的規範形式的約束，另一方面也逐漸地提出了自然任運、無修無爲的一般要求，這種狀況必然促使當時的佛教禪法出現新的突破和發展。當時在宗教修行實踐上形成的簡易反對煩瑣、直了反對曲折、放任反對拘束的新興趨勢，孕育著一種更爲成熟的中國禪即將出現。

三、南宗以前的禪宗

按照傳統的說法，禪宗所傳的是佛教祖師的「心」。據說釋迦牟尼佛當初在靈山會上拈花示衆，大弟子迦葉破顏微笑，於是釋迦牟尼佛表示自己將「涅槃妙心」，亦即宗教覺悟傳給了迦葉，並把一領金縷袈裟作爲傳法的信物。這樣，迦葉便成爲傳佛心印的第一代祖師，禪宗也從此開始出現。從迦葉以後，師徒遞代，傳承「佛心」，在西天（印度）歷經二十八代，傳到第二十八代祖師菩提達摩（？—五二八）那裡，他由南印度來到中國，傳授禪法，從此中國有了禪宗，達摩也就成爲禪宗的東土（中國）初祖。達摩傳慧可（四八七—五九三

），慧可傳僧璨（？—六〇六），僧璨傳道信（五八〇—六五一），道信傳弘忍（六〇二—六七五），弘忍傳惠能，是為禪宗在中國的六代祖師。惠能以後，衣（指傳法袈裟）不再傳，結束了一代只授一人、師徒單線相傳的傳法形式，弟子們分頭弘化，禪宗從此如火如荼般地弘揚開來，最終成為中國佛教中一股最強勁的力量。

其實，西天二十八代祖師的傳法譜系，東土六祖傳承的法脈，胡適雖曾經有力地揭示了禪宗師徒自己編造傳法譜系的歷史事實。但筆者認為，禪宗師徒編造這樣一個從印度到中國的傳法歷史，只不過是要為他們遠離印度佛教原貌的思想和實踐張本正名而已，試圖以此證明他們的思想和實踐完全是從佛教祖師那裡繼承下來的，並不違背佛教祖師的精神。實際上，禪宗是佛教從印度傳入中國以後，在中國的社會歷史條件與思想文化傳統的長期熏陶之下孕育出來的中國佛教派別。

從菩提達摩到三祖僧璨（又作粲），是為中國禪宗的前史。達摩於北魏時代在中國北方地區傳授禪法，他的禪法主要包括「理入」和「行入」兩個方面，即認識道理和身體力行兩種入道的途徑。「理入」的內容是，「藉教悟宗，深信含生同一眞性，客塵障故，令捨僞歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也」（《續高僧傳》卷十六），要求人們認識到衆生都有佛性，只是被錯誤的思想意識所蒙蔽而不能自覺，只要去除妄念，內心安定，就可以使佛性顯現，入道成佛。這裡肯定人心具有清淨眞心和煩惱污染兩個方面的分別。「行入」主要包括四項具體內容：一、「報怨行者，修道苦至，當念往劫，捨本逐末，多起愛憎，今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨對

①參見印順《中國禪宗史》，第一一五—一二八頁，台灣正聞出版社一九七八年版。

」（《續高僧傳》卷十六），運用佛教因果報應的觀念來克服對修行之苦的怨恨之情，甘心忍受修行之苦。二、「隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣；縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有？得失隨緣，心無增減；違順風靜，冥順於法也」（《續高僧傳》卷十六），運用佛教緣起無我的觀念去除對於得失的欣喜厭憎，做到苦樂得失無動於心。三、「無所求行，世人長迷，處處貪著，名之爲求；道士悟眞，理與俗反，安心無爲，形隨運轉。三界皆苦，誰得而安？經曰：有求皆苦，無求乃樂也」（《續高僧傳》卷十六），運用佛教諸法無常，一切皆苦的觀念去除對事物的貪戀執著，安心無爲，無欲無求，以保障內心的恬靜安怡。四、「稱法行，即性淨之理也」（《續高僧傳》卷十六），體驗到本性清淨。「行入」的四行要求人們在各種情況下都按照佛教的道理和運用佛教的觀念去思想，以保障思想意識的正確無誤（亦即符合佛教的要求）。它要求人們針對不同的情況採取不同的佛教觀念，仍然保持了印度禪「對治」的特點。

達摩這套禪法側重於內心思想意識的修養，比較玄虛微妙，不易把握，與當時北方地區流行的禪法（其中以僧稠所修的「四念處」禪法爲最盛）頗爲不同，即如道宣所說的那樣，「稠懷念處，清範可崇；摩法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯，幽賾則理性難通」（《續高僧傳》卷二十）；「道竟幽而且玄」（《續高僧傳》卷十六）。因此，達摩禪法及其傳人受到人們的排斥，難以廣泛傳播。有關達摩、慧可等人的史料中所記載的「滯文之徒是非紛舉」、「遭賊斫臂」、「故其所往不參邑落」（《續高僧傳》卷十六）、「取相存見之流，乃生譏謗」（淨覺《楞伽師資記》）、「時名望僧，深相忌嫉，久不得志，乃因食致毒」、「僧有深忌者，又默鴆之」（杜朏《傳法寶記》）等等，都充分說明了這種情況。

從達摩到僧璨，達摩所傳的禪法只是在寥寥可數的師徒數人之間流傳，沒有發生明顯的

社會影響，這一派人也沒有構成具有一定聲勢的佛教派別。因此，儘管後來的禪宗師徒把達摩的地位提得很高，但達摩在禪宗史上實際所起的作用是非常有限的。在達摩時代，禪宗還遠遠沒有成爲嚴格意義上的佛教宗派。

禪宗眞正成爲中國佛教中一股有影響的勢力，是從四祖道信的時代開始的。自南北朝以來，社會動蕩，戰亂頻仍，剝削殘酷，這樣的社會條件更促使佛教進一步廣泛流傳和深入發展。很多具有佛教信仰的人爲了遠離戰亂和殘酷的剝削而隱居遁世，於是逐漸出現了一批隱棲山林、避世修禪的佛教信徒。他們自發地結合成爲僧團組織，既抱有一定程度的佛教信仰，又不專以念經拜佛爲務，特別是不注重佛教義理的研究。既不與世俗社會的封建統治者合作，也不從事反抗官府政權的鬥爭。在經濟上自力更生、自給自足、苦行節欲，不依賴仰仗世俗政權或官僚士大夫的扶植資助。

從有關早期禪宗主要人物的生平事記來看，僧璨本人就是這樣一位禪者，道信和弘忍則可以說是這股力量的代表。他們三人都是一生在山林修道的禪僧。道信教人「即閉門坐，莫讀經」（同上），弘忍「雖未視諸經論，聞皆心契」（同上），表明他們不同於那些念經拜佛、研究義學的佛教信徒。弘忍甚至還爲其山林佛教的合理性提出論證：「又問：『學問何故不向城邑聚落，要在山居？』答曰：『大廈之材，本出幽谷，不向人間有也。以遠離人故，不被刀斧損斫，一一長成大物，後乃堪爲棟梁之用。故知棲神幽谷，遠避囂塵；養性山中，長辭俗事；目前無物，心自安寧；從此道樹花開，禪林果出也。』」（淨覺《楞伽師資記》）凡此種種，足以表明禪宗實際上就是從這種勢力中發展起來的一個佛教派別。

根據《傳法寶記》所載，道信「擇地開居，營宇玄象，存沒有跡，旌榜有聞」；弘忍「既受付囑，令望所歸，裾履湊門，日增其倍。十餘年間，道俗受學者，天下十八九。自東夏

禪匠傳化，乃莫之過」。由此可見，禪宗是從道信時代開始，才具備了比較明確和系統的禪法主張和實踐形式，而且逐漸建立起規模龐大的組織系統，又確立了以湖北黃梅為中心的根據地。湯用彤（一八九三—一九六四）曾經指出，作為佛教教派（而不僅僅是學說派別）的「宗」，「它是有創始，有傳授，有信徒，有教義，有教規的一個宗教集團」①。顯然，嚴格意義上的佛教宗派首先必須是佛教僧侶的團體組織。在道信的門下，以信奉達摩禪自相標榜的衆多禪者才開始聚集成為一個穩定的組織集團，因此，禪宗是從道信的時代才開始成為一個較為嚴格意義上的佛教宗派，道信才是禪宗的眞正創立者②。

從道信到弘忍再到神秀，是惠能南宗以前的禪宗，我們這裡稱之為早期禪宗。神秀雖然是與惠能同時代的人物，他的禪學在時間上並不早於南宗禪，但是由於它在很大程度上繼承了東山法門的傳統，因此可以把它一併歸入早期禪宗的範疇。以下對道信、弘忍、神秀的禪法作一簡要考察，以便明了惠能南宗在禪宗內部的具體的思想和實踐背景。

1. 道信的安心禪法

據淨覺（六八八—七四六）《楞伽師資記》所載，道信有《入道安心要方便法門》，我們不妨把他的禪法稱為「安心」禪法。

道信在修行實踐方面提出兩項基本要求：一是「得意忘言」，二是「行解相扶」。前者貫徹體現在後者之中。他所謂「得意忘言」還不僅僅是要求禪者一向重視的「現觀」、「親證」那種排除概念化思維形式的禪悟體驗，而是具有更為寬泛的意義，即要求修行實踐必須把握關鍵要領。按照他的理解，這個關鍵要領就是「心」。他援引《楞伽經》所謂「諸佛心第一」作為強調「心」的重要性的基本經典依據。這個「心」原本是中心、樞要之義，然而

卻被他理解爲人心的心，意在說明心是諸佛的根本，「要求人們專向內心用功夫」③。從這種理解出發，把「得意忘言」的要求貫徹到行、解之中，那麼「解」就是要「知心之體用」，「行」則是要求「攝心」或「守一不移」。

道信認爲修行實踐的首要環節是對心有一個正確的了解，具體說來，是要了解心的體和用。他的「安心五方便」中第一項就是「知心體：體性清淨，體與佛同」（淨覺《楞伽師資記》，下引此書不另注）。「心體」指心的本體或本質。道信認爲心的本體是清淨的，就如同寶珠沒水一樣，自身清淨，只因水的清濁而有隱顯的區別表現。「經道衆生心性，譬如寶珠沒水，水濁珠隱，水清珠顯。……衆生不悟心性本來清淨」。衆生之心本來空寂沒有意念，這個本體不因人們生起某種意識作用而有所改變，所以說，「夫身心方寸，舉足下足，常在道場；施爲舉動，皆是菩提」。無論人們如何施爲動作，眞心佛性不失不改。道信還結合般若學說實相無相的觀念來說明心體清淨，把心性看作無限、絕對的實體：「究竟不生不滅，處處現形」；「性雖無形，志節恒在，幽靈不竭④，常存朗然，是名佛性」。所謂不生不滅，無形無相，無非是說明心體空寂絕對，無所限定，意在揭示心是一切事物的根本。「無量義者，從一法生。其一法者，則無相也。無相不相，名爲實相，則泯然清淨是也」。這裡

①《湯用彤學術論文集》，第三六〇頁，中華書局一九八三年版。
②關於禪宗從道信時代開始成為一個佛教宗派的觀點，還可以參看羅炤《禪宗述評》，載《世界宗教研究》一九八六年第三期。
③參見呂澂《中國佛學源流略講》，第二〇七頁。
④「幽靈不竭」，原作「然幽靈不竭」。「然」字疑衍，今刪。

的「一法」就是指心，它可以引生無量義。道信斷定心體清淨、空寂、無相，正是爲了說明心是最高的實在，由此可以進一步說心就是佛，「當知佛即是心，心外更無別佛也」。

除了要了解心體是佛以外，還應當了解心的作用或表現。在道信看來，心的作用表現出來有眞妄之別，也就是說人的意識活動或者符合佛教的要求，或者相反，他比喩爲晶明的寶珠由於在清濁不同的水中而有或顯或隱的差別表現。符合佛教要求的意念，他稱爲「念佛心」；不符合佛教要求的意念，他稱爲「妄念」。「念佛心是佛，妄念是凡夫」。妄念就是心的一種作用表現，清淨的心體總是被妄念所蒙蔽，爲「諸見煩惱所污，貪瞋顚倒所染」。但是心還有另外一種更重要的作用，這就是體驗或直接表現清淨心體的那種意識活動。道信所要求人們必須了解的心之用，主要就是這種作用，「知心用：用生法寶，起作恒寂，萬惑皆如」。具體說來，體驗清淨心體的那種意識作用，他稱爲「念佛心」，亦即對佛的思念觀想。由於他認爲心、佛是空寂無相的存在，所以他又把「念佛」的意念說成是「無所緣念」的意念：「併除三毒心、攀緣心、覺觀心，念佛心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。《大品經》云：無所念者，是名念佛。何等名無所念？即念佛心，名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心，念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。」他用般若性空的觀點把心、佛、實相統一起來，認爲無所緣念的空寂意識就是清淨心體的直接表現。

道信認爲，按照行解相扶的要求，修行實踐應當從對於心之體用的了解出發，身體力行切實作到內心清淨，保持意識的空寂狀態。他所提出的「守一不移」就是保障內心清淨、體驗清淨心體的禪定修習方法：「守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門。」「一」是指心，所謂「守一不移」就是保持心的清淨狀態，不使意念分散轉移。

其具體修習辦法主要包括兩個方面：

一是運用般若性空的觀念調節意識內容，要求修習者在修習過程中不斷地保持身心空寂的觀想。「諸經觀法，備有多種，傅大師所說，獨舉守一不移。先當修身審觀，以身爲本。又此身是四大五陰之所合，終歸無常，不得自在，雖未壞滅，畢竟是空。……如此觀察知，是爲觀空寂。……常念六根空寂，爾無聞見」。「若初學坐禪時，於一靜處，直觀身心，四大五陰，眼耳鼻舌身意及貪瞋痴，若善若惡，若怨若親，若凡若聖，乃至一切諸法，應當觀察，從本以來空寂，不生不滅，平等無二；從本以來無所有，究竟寂滅；從本以來清淨解脫，不問晝夜，行住坐臥，常作此觀」。這裡都是要求修習者在禪定修習中對事物，特別是對修習主體自身作空寂的觀想，通過這種空觀，使內心處於空寂狀態，從而體驗清淨空寂的心體。

二是運用一套固定的形式調節身心狀態。首先，是要獨自靜坐，調身調息，使心神安定。「初學坐禪看心，獨坐一處，先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體，自按摩七八翻，令心腹中嗌氣出盡，即滔然得性清虛恬靜，身心調適然，安心神則，窈窈冥冥，氣息清冷，徐徐斂心，神道清利，心地明淨，照察分明，內外空淨，即心性寂滅，如其寂滅，則聖心顯矣」。「每勸諸門人曰：努力勤坐，坐爲根本。能作三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。能如此者，久久堪用，如獼猴取栗中肉吃，坐研取，此人難有」（《傳法寶記》）。其次，是不斷地自我控制意識活動，使注意力不斷地保持在空觀的意念上。「守一不移者，以此空淨眼，注意看一物，無問晝夜時，專精常不動，其心欲散馳，急手還攝來，如繩繫鳥足，欲飛還制取，終日看不已，泯然心自定。……又如家有如意珠，所求無不得，忽

然而遺失，憶念無忘時。又如毒箭入肉，竿①出鏃猶在，如此受苦痛，亦無暫忘時，念念常在心，其狀當如是」。顯然，這是要求把空的意念明記在心，念念不忘，通過持久地使注意力高度集中，從而進入寂滅狀態，得到心體清淨寂滅的體驗。

道信的禪定修習方法具有如下三個特點：

一是禪觀的內容和調節身心的方法都有固定規範的形式，如觀空、靜坐之類。

二是有一個功夫積累的漸進過程，「如人學射，初射大準，次中小準，次中大的，次中小的，次中一毛，次破一毛作百分，次中百毛之一分，次後箭射前箭，筈筈②相住，不令箭落」。

三是自覺控制人爲努力，如攝心、注意、念念不忘等意志努力作用都是明顯的表現。

2. 弘忍的守心禪法

關於弘忍的思想資料，《大正藏》第四十八卷收錄有題爲「第五祖弘忍禪師述」的《最上乘論》一篇。淨覺《楞伽師資記》則說弘忍「蕭然淨坐，不出文記，口說玄理，默授與人，在人間有禪法一本，云是忍禪師說者，謬言也」。這種說法使有的學者懷疑《最上乘論》的可靠性。敦煌書卷中S.2669、S.4064和P.3434分別有《蘄州忍和尚導凡趣聖悟解脫宗修心要論一卷》③，內容與《最上乘論》相同。在目前尚無有力的證據表明《修心要論》不是弘忍的思想資料的情況下，我們可以把《最上乘論》即《修心要論》看作記述弘忍思想觀點的比較可靠的資料。

據《最上乘論》，弘忍把「守心」或「守本眞心」作爲修行成佛的第一要法，因此我們不妨稱他的禪法爲「守心」禪法。

在心性觀上，弘忍繼承道信的觀點，進一步強調心的重要性。他說：「夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。」(《最上乘論》，下引此書不另注)和道信一樣，他認爲對心的正確了解，是修道的重要基礎；而關於心所應了解的具體內容，主要是自心本來清淨，自心不生不滅，自心是本師。

關於自心本來清淨，他說：「《十地經》云：衆生身中有金剛佛性，猶如日輪體明圓滿，廣大無邊，只爲五陰黑雲之所覆；如瓶內燈光，不能照輝。譬如世間雲霧，八方俱起，天下陰暗，日豈爛也，何故無光？光元不壞，只爲雲霧所覆。一切衆生清淨之心亦復如是。只爲攀緣妄念煩惱諸見黑雲所覆，……故知自心本來清淨。」就是說衆生心中雖然充滿錯誤的思想意念情感欲望，但是心的本體或本來狀態卻是沒有任何雜念的，這就叫做「自心本來清淨」。心的清淨本體被「妄念」所掩蓋，但它並沒有消失，因此透過妄念就可以了知自心本來清淨。

關於自心不生不滅，他說：「《維摩經》云：如無有生，如無有滅。如者，眞如佛性，自性清淨。清淨者，心之原也。眞如本有，不從緣生。又云：一切衆生皆如也，衆賢聖亦如也。一切衆生者，即我等是也；衆賢聖者，即諸佛是也。名相雖別，身中眞如法性並同，不

①「竿」，原作「竽」，疑為「竿」字的誤寫，故改。

②原文多一「箬」字，今刪。

③收入《敦煌寶藏》第二十二冊，第一五一—一五三頁；第三十三冊，第四四七—四五一頁；第一二八冊，第三〇六—三〇八頁。

生不滅，故言皆如也，故知自心本來不生不滅。」這裡說明兩層意思：一是自心是眞實、絕對的實體，二是一切衆生皆有眞心佛性。按照般若學的觀點，世間事物之所以虛假不實，就因爲它依賴於因緣條件，總是隨著因緣條件的聚散合離而生滅變化。反過來說，不依因緣則無生滅變化，永恒常住就意味著眞實。弘忍援引般若學的觀點來說明自心，認爲自心「不從緣生」，絕對眞實，意在說明心是獨立自主和根本源頭的存在。弘忍認爲賢聖與衆生皆有眞心佛性，「身中眞如法性並同」，這是從衆生與諸佛平等不二的角度肯定衆生皆有佛性。在這裡，佛性就是指自己本有的眞心。

弘忍說明心，是要爲宗教修行實踐指明方向；他強調心的重要，是要爲修行方法提供本體的依據。他根據對心的重要性的說明，主張把「守心」作爲修行實踐的根本方法。「若識心者，守之則到彼岸；迷心者，棄之則墮三途」。「了知守心，是第一道」。這都是說明「守心」是入道成佛的根本途徑。他由此更進一步強調守心的重要作用，認爲「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖」。把守心說成是佛教理想境界的根據，修行入道的門戶，一切佛教經典的宗旨，解脫成佛的源頭。

所謂「守心」，就是指克服「妄念」。更具體地說，主要是滅除「我所」之心。「守本眞心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等無二」。「要須了然守本眞心，妄念不生，我所心滅」。在弘忍看來，如果「妄念不生，我所心滅」，那就不會喪失正確的意念（「正念不失」），從而守護保持住內心清淨的狀態。而所謂「我所心」是指對物我彼此有所分別的意識。「問：云何是我所心滅？答曰：爲有小許勝他之心，自念我能如此者，是我所心，涅槃病中故。《涅槃經》曰：譬如虛空能容萬物，而此虛空不自念言我能含容如是。此喻我所心滅，趣金剛三昧」。由此可以看出，「我所心」就是對主客觀事物有所分別的意識，包括對

物我彼此的注意、識別、愛憎、取捨等等。「守本眞心」，去除妄念，主要就是避免這樣的意念發生。他認爲如果作到這一點，那麼就能「悟達法性」，「入無分別智」，由衆生轉變成爲現實的佛。

弘忍在守本眞心、克服妄念的方法上仍然採取傳統的禪定修習形式，它包括靜坐、調身、調息、調心等具體內容，如「好好自安自靜，善調諸根」，「好自閑靜身心，一切無所攀緣，端坐正念，善調氣息」之類即是。另外，他自己也是長期堅持靜坐修禪，「晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未嘗懈惓，精至累年」（《傳法寶記》）。不過弘忍的禪定修習方法更注重的是心理調節方面，其具體形式是，「懲其心不在內、不在外、不在中間，好好如如，穩看看熟，則了見此心識流動，猶如水流陽焰，曄曄不住。旣見此識時，唯是不內不外，緩緩如如，穩看看熟，則返覆銷融，虛凝湛住，其此流動之識颯然自滅，滅此識者，乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識滅已，其心即虛凝寂淡泊，皎潔泰然，吾更不能說其形狀」。

在坐禪時要自警控制不使意識留住於某一點，然後感受到意識自然而然地流動，最後意識流動停止，內心一片空虛寂靜，淡泊安閑。這種辦法是通過注意自己的意識活動來促使意識沉寂下來，達到空寂冥昧的狀態，從而保障內心沒有任何意念，絕對清淨，自我體驗到眞心佛性的存在。

儘管弘忍的禪法與道信乃至當時流行的禪法並無根本不同，但是其中也包含了某些新義：一是他自認爲守心的方法可以取得快速成佛的效應。「若願早自成佛者，會是守本眞心」。二是他自認爲守心是一種「無爲無學」的修行。「我旣體知衆生佛性本來清淨，如雲底日，但了然守本眞心，妄念雲盡，慧日即現，何須更多學知見所生死苦一切義理及三世之事？……若能了然不失正念，無爲心中學得者，此是眞學；雖言眞學，是無所學」。守心是一種

內心的修養，比之念經拜佛，履行戒規儀式，更是一種無所作爲的修行，省略簡易而又切中要領。這表明他在修行實踐上是力求快速和崇尚自然無爲的。至於他的禪法是否能夠完全保障實現這種要求，那就是另外一回事了。

3. 神秀的觀心禪法

神秀（約六〇六—七〇六）是弘忍的上座弟子。神秀及其弟子的活動範圍主要是以嵩洛爲中心的北方地區，因而他們這一派禪宗在歷史上被稱爲「北宗」。神秀北宗的思想和實踐比較忠實地保持了道信、弘忍兩代的「東山法門」的傳統，而且北宗的禪法也是南宗所反對的主要目標，從邏輯上講，神秀的禪法也屬於早期禪宗的禪法。

關於神秀的思想資料，《楞伽師資記》說他「不出文記」，據此，神秀應無著作傳世。但敦煌書卷中有《觀心論》一篇①，據日本學者考證，是神秀的著作，又有《大乘無生方便門》殘卷一篇②，與宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下所記神秀「五方便」內容相同，且更爲詳盡，應屬神秀的思想資料。無論這兩個文件是否出自神秀手筆，其中的思想內容屬神秀北宗應是無疑的，它們是有關神秀北宗思想的最重要文獻資料。

據《觀心論》，神秀把「觀心」作爲修行成佛的根本方法，所以可以把他的禪法稱爲「觀心」禪法。

神秀繼承東山法門的傳統，在修行實踐上主張首先對心有所了解。他說，「了心修道，則省力而易成；不了心者所備，乃費功而無益」（《觀心論》，下引此書不另注），是說在了解心的基礎上去修行，可以取得事半功倍之效。

他認爲關於心所應了解的具體內容是：「心者，萬法之根本也。一切萬法，唯心所生。

」他在心性觀上比以往的禪者更明確地主張心是一切事物的根本。他所謂「萬法」的具體所指主要是人的善惡活動及其結果，因而心是萬法之根本也主要是說明衆生的善惡活動及其結果由自己的心所決定。「心是衆善之源，心是萬惡之主。涅槃常樂，由自心生；三界輪迴，亦從心起」。「衆善」、「萬惡」是指人的各種造業活動；「涅槃」、「三界」則是這些活動的相應結果。

在神秀看來，人心分爲兩個方面，或者說人具有兩種不同性質的心，它們分別構成人的善惡活動及其結果的根據。「菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，了於四大五蔭，於空無我中了見自心有二種差別。云何爲二？一者、淨心；二者、染心。其淨心者，即是無漏眞如之心；其染心者，即是有漏無明之心。二種之心，法爾自然，本來俱有，雖假緣合，本不相生。淨心涅槃善因，染體常思惡業。若眞如自覺，不受所染，則稱之爲聖，遂能遠離諸苦，證涅槃樂；若隨緣造業，受其經口，則稱之爲凡，於是沉淪三界，受種種苦。何以故？由彼染心障眞如體故」。這裡說明人天生具備兩種心，即淨心和染心，淨心是人心的眞體，染心是人心的假象；這兩種心因緣湊合在一起，體用殊絕，互不相生；淨心是善行善報的基礎，染心掩蔽淨心，使人作惡招致苦果；兩種心組合在一起就是人的一切活動及其結果的本源。

顯然，神秀和隋唐時代流行的禪學一樣繼承了《大乘起信論》把人心分爲「眞如」、「生滅」二門的心二元論觀點，同時又更明確地宣揚心是一切事物的根本。

①即 S.2595 、 S.5532 、 P.2460 、 P.4646 ，其中 P.4646 較為完整，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，本書即採用這個寫本。

②即 S.2503 ，收入《大正藏》第八十五卷。

神秀把心說成是萬法之根本，也同樣是要指明修行實踐的道路。按照他的觀點，既然心是萬法的根本，那麼它也就是決定人能否成佛解脫的關鍵，所以他說「心爲出世之門戶，心是解脫之關津」。如果要修行成佛就必須把握住這個關鍵，而不應當去追求其他什麼東西。「故知一切善惡，皆由自心，若心外別求，終無是處」①；「一切佛法，自心本有；將心外求，捨父逃走」（《景德傳燈錄》卷四）。如果修行實踐不在心上用功而去追求心以外的某種事物，那便是捨本逐末，不得要領。顯然，他說明心是萬法之本的用意在於揭示心是修行實踐的根本。

既然心是修行實踐的根本，那麼修行實踐活動就應當以修心爲主，他把這樣的修心方法稱爲「觀心」，認爲它是高於一切修行實踐形式的最重要方法。「問：若復有人，志求佛道，當備何法，最爲省要？答曰：唯觀心一法，總攝諸行，名爲最要。」

神秀認爲，由於觀心禪法把握了修行實踐的根本，所以能夠確保修行實踐活動以最小的投入獲取最大的效果，省力易成，快速見效，因此說，「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」（《大乘無生方便門》）。可見，他以觀心作爲入道成佛的首要門徑，首先是從如何快速、「方便」的考慮出發的。

另外，神秀認爲觀心是可以統攝其他各種修行形式的根本方法，他稱之爲「總攝諸行」。「諸行」是指佛教積德修行的各種形式、戒律儀規，如三戒、六度、修伽藍、鑄佛像、燒香、散花、燃燈、繞塔、持齋、禮拜、念佛等等，神秀又把它們稱爲「事相」，他認爲這些「事相」的主要缺陷在於人們執於外在的形式，不觸及修行實踐的根本內容——「心」。因此，如果只執於這些「事相」的福德而用功，那只能使修行活動成爲履行外在形式的表面功夫，獲得某種實際利益的滿足（「獲福」）。但修行實踐是要使內心清淨解脫，而不只是要

使修行者成爲某種福報的受體，這些「事相」的拘執不能使人眞正作到內心清淨，因此履行「事相」也就不是眞正的修行。「凡所有相，皆是虛妄」，「事相非眞正也」，「若不內行，唯只外求，希望獲福，無有是處」。「觀心」與「諸行」、「事相」相反，它具有「無相」、「內行」的特點，沒有那些煩瑣的外在形式，注重內心思想意識的修養，所以觀心是比「諸行」更重要的修行方法。可見，破除各種煩瑣的外在形式的拘執束縛，是神秀把觀心作爲修行實踐的根本方法的另一個重要出發點。

據此，神秀嚴厲批評當時流行的各種偏執「事相」的修行活動，要求以觀心的心性修養功夫取而代之。「竊見今時淺識，唯執事相爲功，廣費財寶，多損水陸，妄營像塔，虛役人夫，積木疊泥，圖舟畫像，傾心盡力，損己迷他，未解慚愧，何曾覺悟？有此勤勤執著，說於無相，兀兀如迷，且貪目下之小慈，不覺入當來之大苦，此之修學，徒自疲勞，背正歸邪，作言獲福。但能攝心內照，覺觀常明，絕三毒，永使消亡，六賊不令侵擾，自然恒沙功德、種種莊嚴、無數法門，悉皆成就。超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何須皓首？」

所謂「觀心」，就是按照「菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時」所「了見」的「自心有二種差別」的觀點去觀想自己的心，這樣可以徹底了解清淨覺悟的心本體（淨心）和掩蓋這個本體的假象（染心），並克服染心，使淨心發揮顯現。神秀認爲這樣才是對心的徹底了悟。「佛性者，即覺性也。但自覺他，智惠明了，離其所覆，則名解脫，故知一切諸善，以覺爲根，因其覺根，遂顯諸功德樹，涅槃之果，因此而成。如是觀心，可名爲了」。可見，了解淨心與染心，克盡染心，顯露淨心，對心作「如是觀」，便是神秀所謂觀心的基本含義。

①「處」原作「法」，據文義改。

觀心作爲一種修行方法，其內容主要是要求去除妄念的發生，排除染心對淨心的蒙蔽障礙。他說：「求解脱者，除其三毒，及以六賊①，自然永離一切諸苦。」「但能攝心內照，離諸邪惡，三界六趣輪迴之苦自然消滅，則名解脱」。這都是要求把去除妄念作爲通向解脱的道路。

神秀禪法有所謂「五方便」，其中每一方便法門都以「無心」、「心不起」爲要旨（參見《大乘無生方便門》、《大乘五方便北宗》、《圓覺經大疏鈔》卷三之下）。所謂「無心」、「心不起」，就是沒有妄念。「五方便」中，第一項明確要求「心體離念」，而所謂「離念」即作到「無心」，使心同「虛空」（《大乘無生方便門》）。神秀認爲這是超脱生死，成就功德的重要基礎。「由離念故，轉無量恒沙生滅，成無量恒沙功德」（《大乘無生方便門》），可以說「五方便」也就是觀心、去除妄念的方法的具體展開。

宗密把神秀這種去除妄念的方法歸入「息妄修心宗」，並且把它比喻爲拂去鏡面的塵土而使鏡體重現光明，或者揩洗寶珠外表的黑色而使珠體「明相出現」（參見《中華傳心地禪門師資承襲圖》）。唐代張說（六六六—七三〇）述神秀的禪法說：「爾其開法大略，則慧念以息想，極力以攝心。……趣定之前，萬緣盡閉；發慧之後，一切皆如。」「盡捐妄識，湛見本心」；「心鏡外塵，匪磨莫照」（〈唐玉泉寺大通禪師碑銘並序〉，見《全唐文》卷二三一）。這些都說明攝心息想、去除妄念、不使意識攀緣外境，是神秀修心方法的基本內容。

神秀觀心禪法的具體修習形式也是靜坐入定的傳統形式。他在禪定修習上一方面反對沉空滯寂式的入定，要求定慧統一、自由自在。另一方面又在具體實踐中仍然保持了靜坐參禪、由定發慧的修習形式。

神秀認爲入定「不動」是開啓智慧的重要方法，他的「五方便」第二項即強調「此不動是從定發慧方便，是開慧門」（《大乘無生方便門》）。他認爲禪定有「正定」、「邪定」之別。「二乘人有定無慧，名邪；菩薩定中有慧，名正」（《大乘無生方便門》）。邪定是單純的集中精神死板不動，內心一味地沉空滯寂，如同死灰枯木一般；正定則是「心不動」，它既不像凡夫那樣心隨物轉，也不像二乘那樣沉空滯寂，而是內心清淨，無所牽掛，因此表現在行爲上就是自由自在，所以說「內照分明，外用自在，是大乘眞常不動」（《大乘五方便北宗》）。

神秀在具體的修習實踐中繼承了五祖弘忍那種以凝心入定、結跏靜坐的形式的禪定修習方法。宗密說：「息妄看淨，時時拂拭，凝心住心，專注一境，及跏趺調身調息等也。……此之方便，本是五祖忍大師教授，各皆印可，爲一方師。」（《禪源諸詮集都序》卷二）這說明了北宗神秀息妄修心、靜坐入定的方法承自東山法門。事實上，神秀在當時也頗以高深的禪定功夫而聞名，據說他「禪燈默照，言語道斷」（《楞伽師資記》），「定水內澄，戒珠外徹」（《楞伽師資記》），「守眞一之門，孤懸心鏡」（《楞伽師資記》），「住寂滅境，行無是處」（張說〈唐玉泉寺大通禪師碑銘並序〉，見《全唐文》卷二三一），「禪慧兼化」（嚴挺之〈大唐故大智禪師碑銘並序〉，見《金石粹編》卷八十一）。

這些說法都表明他所運用的禪定修習方法仍然保留著傳統的形式。他自己運用的這種禪定修習形式與他所反對的那種沉空滯寂的入定不動，似乎很難嚴格區分開來。他採用的禪定修習形式與他對禪定修習提出的要求顯然相互背反，這種情況表明他還沒有找到實現自己要

①「賊」，原作「趣」，據別卷改。

求的有效措施。

綜觀神秀的禪學，其中包含著許多相互矛盾的成分。在心性觀上，他試圖高揚修行實踐主體的地位和作用，倡導心是萬法之根本，但是又不能給修行實踐的主體以充分的信任，仍然斷定人的心性有邪惡、染污的一面，結果還是保持了心性二元論的傳統。在修行方法上，他要求快速見效，企圖超越煩瑣的外在形式的約束，因而倡導觀心禪法。但是通過息妄修心去求得眞心的修行途徑又是曲折迂迴的。端身靜坐、調息調心的禪定修習也要遵守外在形式的限制，因此它本身又是一種「事相」等等。他所採取的修行手段不能有效地實現他所追求的修行目標，這種困境決定了他的禪法必然被和他向著同一方向努力而又建立了更爲有效的修行形式的南宗禪所取代。

神秀禪法的內在矛盾使它具有鮮明的二重性：相對於它所反對的那種執著於「事相」的修行方法來說，他顯然更多地體現出當時禪法發展的新趨勢；相對於反對它的南宗禪來說，它又體現了禪法發展中因襲、保守的一面。

道信、弘忍及神秀的禪法基本上都注重對修行實踐主體反觀內省的觀心禪法，其禪觀內容和操作形式都沒有超出隋唐時代流行的禪法模式。概括地說，他們的禪法都是規範化的，從禪法修習中所運用的觀念到調身調息調心的技術手段都必須遵守一定的規範形式。但是規範化的禪法具有一定的局限性。禪定修習的職能主要是使修習者獲得心靈自由精神解脫的體驗。但是規範化的禪法卻把修習者的身心活動限制在一定的規範形式之內，這些規範形式實際上成爲約束限制修行主體的異己力量；而且這些規範形式明顯地千篇一律，無法照顧到修習者的個性差異。運用這樣的禪法去求得精神解脫，結果往往使修習者在禪法修習的規範形式面前失去自主性，而只能被動地履行規則的要求，機械地演習預先規定的項目，因而無法

獲得精神自由解脱的體驗。當早期禪宗的弘傳越是加速發展並廣泛傳授其禪法的時候①，這種規範化禪法的局限性也就越容易暴露出來。這種局限性的暴露表明舊式的規範化禪法作爲一種精神解脱方法的無效，於是促使一部分禪宗信徒去探索新的解脱途徑，尋找更有效的宗教修行實踐方法，結果終於醞釀成以惠能爲代表的南宗禪的出現。

---

①據《傳法寶記》：「及（弘）忍、（法）如、大通（即神秀）之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」表明當時正值早期禪宗普遍授徒並推廣其禪法之際。

第二章　惠能禪學的基本思想：心性觀

當以神秀爲代表的北宗在中原地區傳播推行自道信、弘忍以來的禪法的同時，在中國南方嶺南地區興起了另一個禪宗派別——南宗。無論是從思想主張還是組織派別的建立來說，南宗禪的首創者毫無疑問地當推惠能①。因此，研究惠能的禪學思想對於了解南宗禪的思想和實踐具有至關重要的意義。

惠能（又作慧能），生於西元六三八年（唐太宗貞觀十二年），卒於西元七一三年（唐玄宗先天元年），俗姓盧，廣東新興人。其父本居范陽（今河北薊縣），後被貶謫遷到嶺南，不久即去世。他的家庭由於經歷嚴重挫折而地位越發下降，因而惠能的出身卑微，青少年時代，家境貧寒，曾經靠賣柴爲生。他在周圍環境的影響下，逐漸相信佛教。青年時代曾一度前往湖北黃梅參禮禪宗第五代祖師弘忍，在那裡作行者，從事寺院裡的勞務工作，以後才成爲弘忍門下的重要弟子之一。後回到廣東，隱居多年，「雜居止於編人」、「混農商於勞侶」（王維〈六祖能禪師碑銘〉，見《全唐文》卷三二七），過著平民化的生活而未露頭角，以後正式祝髮出家，接引弟子，開法弘化，在當地佛教信衆（包括官僚與鄉紳）的支持扶植下日益發展，開創了中國佛教禪宗中的「南宗」一派。他寂後被弟子尊奉爲禪宗第六代祖

①胡適曾經提出神會是南宗創立者的觀點（參見其所著《壇經考之一：跋曹溪大師別傳》、《荷澤大師神會傳》、《神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：「南陽和尚問答雜徵義：劉澄集」》等文），顯然是一種偏頗之論，早已受到不少學者的批駁。

師。惠能生平最值得注意的特點是他出身寒微低賤，文化水平較低而悟性很高①，有著長期的世俗平民生活經歷。這些是當時一般佛教高僧所很少具備的，而且給他的思想主張以足夠的影響。惠能的言論，被他的弟子們集記爲《壇經》。

《壇經》是記述惠能思想的主要資料，這本已是定論。本世紀二三十年代，胡適把從國外找到的敦煌寫本《神會語錄》與《壇經》相對比，發現兩者之間有一致的思想觀點，又發現《壇經》中有明顯的經神會一系纂入的痕跡，因而斷定《壇經》是神會或神會一系所作。胡適的觀點引起了國內外學者圍繞《壇經》作者問題展開了長期的爭論，衆說紛紜，迄無定論。不過，絕大多數學者仍然肯定或部分地肯定《壇經》可以代表惠能的思想。本書採取大多數學者的立場，認爲《壇經》基本上可以代表惠能的思想。理由如下：

第一、《壇經》的作者是誰和《壇經》代表誰的思想是兩個不同的問題。現在所見到的《壇經》並非成於一時，亦非出於一人之手，它的形成經過了很長的時間和很多人的手筆。那麼《壇經》究竟代表誰的思想呢？應該說它主要地還是代表惠能的思想。一方面是因爲參與《壇經》形成過程的筆者都是惠能的弟子或再傳弟子，他們在編訂《壇經》的過程中即使不免摻進自己的理解，但基本上還是根據老師已有的思想在進行發揮；另一方面，如果我們把《壇經》和其他離惠能時代比較接近的、比較可靠的記述他的思想和事跡的資料進行比較，可以發現它們基本上一致，這就表明《壇經》中關於惠能思想的記述是比較可靠的。據此，我們認爲不能因爲《壇經》的編訂過程經過了多人之手而否認它是代表惠能思想的作品。

第二、《壇經》中既有神會一系作僞的痕跡，也有某些與《神會語錄》相同、相近的思想觀點，正如胡適所披露的那樣。但是，那些明顯的作僞痕跡在《壇經》中只有很少幾處，而那些與神會思想相一致的觀點，則未必能夠證明它們是神會自己創立而非神會從惠能那裡

接受過來的。再說，《壇經》與《神會語錄》之間，無論從思想觀點到文字風格，都還有不同的地方。例如前者多講「自性」，後者多講「佛性」；前者不講「本有今無」，後者則講「本有今無」；前者只講「頓悟」，後者則除了講「頓悟」之外還肯定「漸修」等等。這種情況說明胡適的「內證」是不全面的。因此不能因爲《壇經》中有與《神會語錄》相同的思想而簡單地斷定《壇經》）是神會或神會一系所作，而只能說《壇經》的成書經過了神會一系的手筆，它在一定程度上也包含代表神會思想的成分，但它主要地則是代表惠能的思想。

第三、惠能以後，南宗分爲若干個支派，各派各有側重，但是惠能則是他們共同尊奉的第六代祖師，中唐時代已經是「凡言禪皆本曹溪」，而《壇經》也被一致地當作惠能的著作而肯定下來。這個歷史事實可以證明《壇經》的思想內容對他們來說具有普遍的權威性，這樣的權威性，除了一方面來自這種思想本身對他們的吸引力之外，另一方面則只能是因爲這種思想是他們共同信奉的祖師即惠能的思想。神會一系只是惠能以後南宗的一個支派，而且它的傳承不長不盛，在那個注重法統的歷史條件下，由神會一系編造或者大幅度地改造一部《壇經》，而這部《壇經》在神會一系無論在禪宗內外都未取得獨尊的條件下在禪宗各支派同樣取得權威地位，這是不可想像的。因此可以說禪宗的權威經典《壇經》，基本上是代表禪宗的權威祖師惠能的思想。至於由於《壇經》在成書過程中經過多人的手筆而注入了某些惠能思想後繼者的成分，除了少數明顯地不屬於惠能的之外，可以略而不論。

《壇經》在流傳過程中，經過了不斷的改動，因而現今所能見到的《壇經》有多種不同

①禪宗為了宣揚惠能的悟性之高而把他說成是一位不識字的和尚。惠能的文化水平不高是可以肯定的，但是這一點並不妨礙他在佛教廣泛流行的條件下準確理解佛教思想並作出自己的創造。

的版本。其中最重要的有四個，即敦煌寫本、惠昕本、契嵩本、宗寶本。其中敦煌本形成最早，字數最少，文字也古樸。其他各本則形成得較晚，而且愈後出的版本字數愈多。這說明《壇經》在歷史上不斷地被後人添枝加葉。因此可以確信越早出的版本就越接近惠能思想的原貌，研究惠能的思想也應以最早形成的敦煌寫本爲主。但是如果把敦煌寫本與其他各本相對照，便可以發現，一方面前者與後者很少有根本不同的觀點，它們在基本的思想傾向上是一致的；另一方面，後者比前者多出的亦即可以斷定爲後人對《壇經》增添的內容主要集中在《壇經》的附編部分。相對而言，各種版本《壇經》的主體部分無論在思想內容還是字數方面的差別並不很大①。鑒於這種情況，研究惠能的思想也可以同時採用比敦煌本晚出的各種《壇經》版本，只是對於其中附編部分的使用應當盡量愼重。

除《壇經》外，尙有另一記述惠能思想和生平的文獻《曹溪大師別傳》②，其成書的時間只略晚於敦煌本《壇經》幾十年，且對宋代以後的《壇經》版本（特別是契嵩本）的形成產生過直接的影響，因此它對於研究惠能的思想也具有重要價值，從一定意義上說，恰恰由於有這一材料作爲文獻依據，才使得宋代以後的各種版本的《壇經》成爲基本可靠的文獻資料③。

惠能禪學是一種直接爲宗教修行服務的宗教實踐學說，其核心是成佛解脫的問題。他的禪學思想圍繞著這個核心主要分爲既相互聯繫而又各有側重的兩個方面，即成佛的根據問題和成佛的途徑問題。關於前一方面的觀點，就是他的心性論；關於後一方面的觀點，是他的宗教修行方法論。本書從這兩個方面考察他的基本思想。本章所要論述的是惠能禪學的心性論方面。

《壇經》中講到「性」的地方很多，有時單稱「性」，有時則稱「佛性」、「自性」、

「本性」、「人性」、「智慧性」、「法性」、「眞如」等等。其中用得最多的是「自性」這一範疇。「自性」有時也稱爲「自心」、「本心」、「心」等。以「識心見性」、「頓悟成佛」而特稱的惠能禪學，正是在說明「心」、「性」是衆生成佛的根據以及如何發現這個根據而成佛的問題上展開的，因此可以說「心」、「性」範疇是惠能禪學的核心。可以結合分析他「心」、「性」範疇的含義來了解他的心性論觀點。

一、人的「心」、「性」就是佛性

惠能所講的「性」本來是指人性。他說：「世人自色身是城，眼耳鼻舌身即是城門。外有五門，內有意門。心即是地，性即是王。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞④。」這段話中表明了惠能所謂「性」的最初含義。他在這裡作了一個比喻，說人的身體、（「自色身」）就如同一座城，人的眼耳鼻舌身意等感官和感知功能就如這座城的門戶，而人的心靈就是這座城的土地，「性」就是整個這座城的主宰。可見「性」是聯繫人的身體和

①參見印順《中國禪宗史》，第二三七—二八〇頁。
②全名《唐韶州曹溪寶林山國寧寺六祖惠能大師傳法宗旨并高宗大帝敕書兼賜物改寺額及大師印可門人并滅度六種瑞相及智華（藥）三藏懸記等傳》，收入《續藏經》第一輯第二編乙第十九套第五冊。
③關於《曹溪大師別傳》的史料價值，可以參看樓宇烈《敦煌本壇經、曹溪大師別傳以及初期禪宗思想》一文。
④《壇經校釋》，第六六頁，中華書局一九八三年版，以下只注頁數。

心靈兩方面講的，它既不離身心而又不等同於身心及其某個部分，而且是人的身心存壞的根據，亦即作爲身心整體的人之所以爲人的決定者。從這些說明來看，「性」是對人的生命整體包括肉體與精神兩方面的概括和抽象，指人的本體、本性或「眞我」。

與「性」密切相聯的另一個範疇是「心」，他有時也稱爲「自心」、「本心」。「心」在《壇經》中大體有兩層含義，第一是指衆生的情識，亦即各種生命體（其中主要是人）的意識活動或精神作用。這種活動與作用有正確與錯誤的不同性質的表現，用惠能自己的話講，叫做智愚、悟迷、正邪、善惡、淨妄等等。例如他說「即緣心迷，不能自悟」（第二四頁）；「邪心是大海，煩惱是波浪，毒心是惡龍，塵勞是魚鱉」（第六六頁）；「世人心正，起智慧觀照」（第八二頁）；「能除執心，通達無礙」（第五七頁）等等。

上面引文中的所謂「心」，都屬這個層次，它與性是相對的。這層含義上的心，惠能有時也稱爲「性」或「自性」。例如「若修不動者，不見一切人過患，是性不動」（第三六頁）；「見本性不亂爲禪，……外若著相，內心即亂」（第三七頁）；「一切塵勞妄念，雖在自性」（第四六頁）；「由自性邪，起十八邪，若自性正，起十八正」（第九二頁）；「性中邪見三毒生」（第一〇九頁）；「性中但自離五欲」（第一一〇頁）；「淫性本是淨性因，除淫即無淨性身」（第一一〇頁）。

這裡所謂「自性」與意識作用的「心」同義。顯然，惠能在使用心性概念時並不嚴格注意它們含義的區別。第二層意義的「心」則是所謂「本心」、「眞心」，也就是人心的本質，它是對第一層含義的心的進一步抽象，與「性」的意思基本相同。例如惠能說，「識心見性，自成佛道」（第五八頁）；「識自本心，若識本心，即是解脫」（第六〇頁）；「自性心地，以智慧觀照，內外明徹」（第六〇頁）；「心量廣大，猶如虛空，……世人性空亦復

如是」（第四〇頁）；「汝自性且不見，……汝自迷不見自心」（第九〇頁）等等。

這裡都是在心本體的意義上使用心這一概念的，「心」和「性」沒有根本區別。但是在本體意義上的心、性之間也有微小的差異，即性這一概念的概括面比心更廣一些，它有時指人的身心的本體，有時則與心相同，僅指心本體。由於從佛教的觀點看來，衆生特別是人作爲有情識之物，其本質即在於心的方面，而不在色身方面。在一定意義上說，心的本體即可以代表人的整個身心的本體。所以這種細微差別基本上可以忽略不計。

從上述惠能使用「心」、「性」概念的含義來看，他是對人的心靈作了現象和本質、作用和本體、形而下與形而上的區別的。但是，惠能禪學雖然把人心作了兩個方面的分析，並不是說人有兩個心，或人之一心的兩個方面是體用殊絕的。他說，「何不從自心頓見眞如本性」（第五八頁）；「淨性在妄中」（第七一頁）；「本從化身生淨性，淨性常在化身中」（第一一〇頁）；「自色身中邪見煩惱，愚痴迷妄，自有本覺性」（第四四頁）。強調「眞心」、「本性」與一般所謂人心是一體的，這兩個層次的「心」只是同一人心的兩個方面而已。

關於惠能所謂心、性究竟是不是實體的問題，學者們存在著不同的看法。或認爲惠能所謂心性是絕對的「精神實體」①，或認爲其不具有實體性，而是心的一種狀態②，或曰其「乃就吾人當前刹那一念之識心說」③。實際上惠能所謂性究竟是否實體，他自己並沒有固定

①參見郭朋《壇經校釋》序言。

②參見洪修平《禪宗的形成及其初期思想研究》，第二八七頁。

③何國銓《中國禪學思想研究》，第一八四頁，台灣文津出版社一九八七年版。

的說法。當他認爲性是本體時，那麼性上便可生起智慧。「自心地上覺性如來，放大智慧光明，照耀六門清淨」（第六七頁）；「自性無非、無亂、無痴，念念般若觀照」（第七九頁）。這裡，智慧是心性的作用，作用的發生當然要依賴一定的實體，這個實體便是心性。因此不能說惠能所謂心性不具有實體性質。但惠能禪學中概念的運用並不嚴格，他有時也把本來是作爲心性作用的覺悟、智慧在本體的意義上使用，於是導致他所謂心性兼容了實體意義與功能意義。

因爲心性有兩方面的含義，而這兩個概念所具有的相對應的兩個層次的含義之間又大體一致，所以說「心」、「性」是相通的，它們的區分並不十分嚴格，惠能經常混同使用這兩個概念。他所謂心、性在不同的情況下有不同的所指，有時用它們指人或心的本體、本性，有時指人的具有不同性質（如正邪染淨）的意識作用、意識狀態。他所謂心、性究竟是那種所指，只能根據上下文的具體情況來判定。如果不加具體分析地籠統斷言惠能所謂心、性是指「眞心」、「佛性」或者「現實人心」，那就難免失之片面。如果一定要對惠能所謂心、性概念的含義作一界定的話，那麼可以說它們既是指「眞心」，又是指「人心」，這兩個概念都同樣兼有這兩種含義，很難簡單地把它們歸結爲「眞心」或「現實人心」。有鑑於此，本書也就不再對它們作過細的區分，而主要從相同的意義上來把握它們。

惠能把心性當作人，特別是人心的本體，說明他是從單純的人，更具體說主要從人的意識方面來理解人性的；他把人的心靈區分爲本質、現象兩方面，表明他試圖從人及人的意識的深層尋找人之所以爲人的本質。

惠能從佛教的信仰出發，又把決定人之所以爲人的抽象「自性」，或者決定心之所以爲心的純粹「本心」歸結爲佛教的覺悟、智慧、菩提等等，這樣就把抽象的心性具體地解釋爲

佛教覺悟意識的本體和成佛的本性。惠能認爲自性是佛，人的本性就是佛性，成佛的根據就是人自己的心性。他所理解的佛並不是那種作爲崇拜偶像的外在的神，而是宗教的內心覺悟。「佛者，覺也」（第四〇頁）；「佛猶如覺也」（第八二頁）。在他看來，宗教的覺悟是依賴於心性而產生的，「佛是自性作，莫向身外求」（第六六頁）；「此三身佛，從性上生」（第二九頁）。覺悟既然是心性發生的一種作用，因而人的心性也就是成佛的根據。如果說覺悟由心性而起，那麼也可以說佛本來就包含在人的心靈之中。「我心自有佛，自佛是眞佛」（第一〇九頁）；「自心地上覺性如來」（第六六頁）。既然佛由自性作，佛在自心中，因此可以說人的本性就是佛。「眞如淨性是眞佛」（第一〇九頁）；「即見自心自性眞佛」（第一〇九頁）；「本性是佛，離性無別佛」（《六祖大師法寶壇經·般若品》）。

可見，他把人的心性完全等同於佛教覺悟的本體。與此相應，他有時也把心性看作是佛教所謂智慧、菩提的本體，甚至乾脆認爲心性就等於菩提、智慧。「菩提般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示導見性」（第二四頁）；「菩提本清淨」（第七一頁）；「邪正悉打卻，菩提性宛然」（第七二頁）；「自色身中，邪見煩惱，愚痴迷妄，自有本覺性」（第四四頁）。此處菩提、智慧都是在等同於心性的意義上被他使用的，表明他把智慧、菩提也視爲與性一致的東西。如果說「自性」是人的本性、心的本體，那麼佛教的智慧、覺悟也就是人的本性和心的本質。

惠能首先把人、人心抽象爲性、心，進而把心性具體地規定爲佛、覺悟與智慧。這樣的解釋是要告訴人們，人之所以爲人，就在於他具有佛教覺悟與智慧的本體，或者說正是因爲有這樣的本體，人才成爲眞正的人，心才成爲眞正的心。這是他從佛教信仰出發對人性所作的曲解。本來，依照惠能所謂心性的含義，如果說佛、覺悟、智慧、菩提是人性與人心，那

麼凡夫（或衆生）、迷惑、愚痴、煩惱也未嘗不等於心性。然而他之所以偏偏只把心的作用的一個方面——佛、覺悟、智慧解釋爲人心的本質，顯然是出於宗教信仰作出的結論。

佛、覺悟、智慧、菩提等等，本來是佛教的理想人格，惠能將它們視爲人的本性、本體，這又使他所講的本性、本體成爲人格本體，而不僅僅是從本體論角度對人的本質的簡單抽象概括。同時，他把這些人格當作本性，其遵循的思路是把理想的視爲原初的，把應當的說成本然的，其實踐意義在於強化人們成佛的自信心。

按照惠能的觀點，既然自性是佛，佛由性而生，那麼人性也就是佛性。人皆有心，心皆有性，由此可以很自然地得出人人都天生地具有佛性的結論。惠能初見弘忍時所說的「不求餘物，唯求作佛」，「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性有何差別」（第八頁），就說明無論是普通信徒還是高級僧侶，也無論是東南西北的各民族，人人都一樣地具有佛性。因此，人人都具有成佛的可能和資格，佛性便是成佛的依據；而佛性是本來就有的，它是先天的稟賦，不是後天人爲的努力所得。惠能認爲佛性爲每個人所稟有，佛性與佛性之間並無差別，可見其所謂佛性不只是某個人或某一部分人的屬性，而是整個人類都具有的屬性。

二、「性體清淨」

惠能以爲人性即佛性。那麼人性或佛性是怎樣的呢？他對「自性」、「佛性」作了一個基本的規定，這就是「性體清淨」。他說，「但能離相，性體清淨」（第三二頁）；「人性本淨」（第三六頁）；「本性自淨自定」（第三七頁）；「見自性自淨」（第三八頁）；「

自性常清淨」，「世人性淨，猶如青天」（第三九頁）；「淨性常在化身中」（第一一〇頁）；「佛性常清淨」（第一六頁）。這些都說性是清淨的。那麼，性體清淨到底是什麼意思呢？

佛教所謂清淨，本是相對於染污而言的，指那種去除了佛教所謂煩惱、迷惑、污穢而達到的純眞、清潔、寂靜的狀態。惠能自己也曾在與染污相對的意義上使用「清淨」這一術語：「佛性常清淨，何處有塵埃？」（第一六頁）這句話中表明沒有「塵埃」、染污，也就意味著清淨。佛教把現實的世界和人們的思想認識、情感欲望說成是染污的，而佛的境界則是清淨的，從這個意義上講，清淨就是佛的品格，它就是理想人生境界的體現。因此，佛性也就是「淨性」。惠能既然認爲人性就是佛性，因而很自然地肯定人性本淨，人的本性、本心本來就沒有煩惱、迷妄，人的本性就是佛。從這個意義上說，性體清淨只不過是人性即佛的另一種提法，它實際上是一種宗教的人性本善的觀點。這是性體清淨的一層意義。

這個意義上的自性清淨說還是以往佛教學說，特別是如來藏自性清淨說中原有的通義。在他的心性論中，「性體清淨」雖然包含了自性無染的意義，但是它的含義絕不僅僅局限於此，而有更廣的義蘊。這可以從兩個方面來說。

一方面，性淨即性空。即人的自性、「本心」是一個純眞的、無規定的實體。惠能認爲「性」是無任何形象、無任何具體規定的。《壇經》中記載當年神秀和惠能在弘忍門下所作的得法偈，神秀偈云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（第一二頁）神秀把人心、佛性比作「菩提樹」、「明鏡台」，顯然把心、性當作有形象的具體事物。惠能針對神秀的觀點而主張「菩提本無樹，明鏡亦非台，佛性常清淨，何處有塵埃」（第一六頁）。意思是說佛性不是像「菩提樹」、「明鏡台」一類的具體事物那樣是有形可執的

。聯繫「無樹」、「非台」來看，這裡所謂清淨顯然是對佛性的空、無、無規定性的一種說明。因此，惠能的這首偈在比敦煌本更晚出的其他版本《壇經》中又改做「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃」（《六祖大師法寶壇經・行由品》）。意思是說佛性既不是菩提樹，亦不是明鏡台。按這個邏輯來說，佛性不是樹、不是台、不是任何具體存在，所以說它什麼都不是。如果換一種意思相近而又不甚嚴格的說法，可以說佛性是無物，「本來無一物」，如果一定要給它某種肯定的說明，那只能說「自性」是「清淨」，這個清淨也就等於「空」、「無」。據此，「佛性常清淨」與「本來無一物」的含義基本上是一致的，而不像有的學者所認為的那樣是「二者決不相同」（見第一七一一八頁）。二者都說明佛性是無具體規定性的精神實體，可以把後者作為對前者的更為明白的解釋。只是它把惠能所謂「清淨」蘊含的「無相」義表達得淋漓盡致而又推向了極端，以致與般若思想的標準表達形式都不符合了。

惠能自己明白肯定「自性」是空的、無形相、無規定，「佛性無形，悟即顯，迷即隱」（《曹溪大師別傳》）。他反對神秀北宗看心看淨的禪法，認為那樣實際上是把佛性理解為某種具體的有形的東西去追求執著，結果只能得到某種相對的「淨」。惠能也承認性本淨，但他強調淨就意味著「無形相」。他說，「此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動。……若言看淨，人性本淨。為妄念故，蓋覆眞如。離妄念，本性淨。……淨無形相，卻立淨相，言是功夫。作此見者，障自本性，卻被淨縛」（第三六頁）。他認為人性本淨，而淨本身就意味著「無形相」。如果承認淨而又把淨當作一種具體的規定，把自性當作某種有具體形象或者相對存在的東西而起心追求或守護，便是執著於淨，心靈被某種具體的東西所束縛，這樣就永遠也不能了解自己心性的眞實面目。按照惠能的觀點，如果把「性淨」當作

性「有相」，那就是對「性淨」的曲解，只有排除「有相」的淨，才是對「性體清淨」的正確理解。

他認爲佛性沒有任何具體的規定性，猶如虛空一樣。他說，「性本無生無滅，無去無來」（第一〇〇頁）。「佛性是不二之法」。「『我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白黑，非有非無，非因非果。』大師問衆人：『此是何物？』……時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答：『此是①佛之本源。』大師問：『云何是本源？』沙彌答曰：『本源者，諸佛本性。』」「佛性在凡夫不減，在聖賢不增，在煩惱而不垢，在禪定而不淨，不斷不常，不來不去，亦不中間及內外，不生不滅，性相常住，恒不變易」（《曹溪大師別傳》）。他從斷常、生滅、去來、頭尾、有無等對待關係的雙邊否定來說明佛性無任何具體規定性的特徵，意味著佛性是一個完全的、超越具體限定的絕對實體。這個實體既然無任何規定性，因而是空的，猶如廣闊的虛空，不是某種具體事物：「心量廣大，猶如虛空。……世人性空亦復如是。」（第四九頁）「不思量，性即空寂」（第四〇頁）。

「自性」虛空、無具體規定，這是「性體清淨」的一層意義。

另一方面，「性淨」即「能含」或性「具足」。就是說「自性」包含一切、具備一切，用惠能的話講，叫做「自性含萬法」（第九二頁）、「自性本自具足」（《六祖大師法寶壇經・行由品》）。惠能認爲性體虛空，虛空故能含納一切。「心量廣大，猶如虛空。……虛空能含日月星辰、山河大地、一切草木。惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在其中。世人

①「是」原作「之」，據文義改。

性空亦復如是」（第四九頁）。「自性」既然能含一切，因而可以說它無限廣大，「本自具足」，可以統攝世界上的一切事物。「性含萬法是大，萬法盡是自性見①。一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著，猶如虛空，名之爲大」（第五〇頁）。無論惠能把「自性」形容爲「虛空」或是「廣大」，都是要表明「自性」包含一切，具備一切。在這裡，自性清淨也就意味著自性能含一切，「世人自性本淨，萬法在自性」（第三九頁）。可以說「能含」、「具足」也就是「清淨」的另一表述。

所謂心、性「廣大」、「虛空」都只是一種比喻說法，表示心性像廣闊虛空那樣可以含容一切。惠能論述「自性」具足一切，包含萬法，主要是從兩個方面進行的：

一是從「自性」清淨、具有明鑒萬法的作用來說明。他說：「自性常清淨，日月常明，只爲雲覆蓋，上明下暗，不能了見，日月星辰。忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。世人性淨，猶如青天，惠如日，智如月，智惠常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明，故遇善知識開眞法，吹卻迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見。一切法自在性，名爲清淨法身。」（第三九—四〇頁）「自性」清淨，本來能照，智惠「明亮」，可以使「自性」的鑒照功能發揮出來，「妄念」覆蓋，妨礙「自性」鑒照作用的實現。因此，只要沒有妄念，運用智惠，便可以使萬法在自性中顯現，或者說在自性中見到萬法。可見，這裡所謂自性含萬法或一切法在自性，是就自性能照萬法而言。「自性」就如同一個虛淨光潔的鏡子一樣，本來具有洞鑒映現一切外物的可能，只要有一定強度的光亮爲條件，這種可能便會成爲現實。

二是從「自性能生萬物」的角度來說明。惠能認爲自性與萬法之間是本與末、能生與被生的關係，「何期自性能生萬法」（《六祖大師法寶壇經·行由品》）。爲什麼說自性能生

萬法呢？他主要從不同性質的活動必然招致相應結果的角度來說明這一命題：「世人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。如是一切法，盡在自性。……不思量，性即空寂；思量即是自化。思量惡法，化爲地獄；思量善法，化爲天堂；毒害化爲畜生，慈悲化爲菩薩，智惠化爲上界，愚癡化爲下方。自性變化甚多，迷人自不知見。」（第三九－四〇頁）「由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。若惡用即衆生，善用即佛。用由何法，由自性。」（第九二頁）自性本來清淨，但是它又具有思量的作用，而思量又有不同的性質，不同性質的思量便會產生或變化出相應的結果，如善惡行爲、天堂地獄、佛與衆生等等，都是由不同的思量引生的結果。自性就如同一張純潔的白紙，可以在上面繪出顏色、圖案、美醜不同的畫面，各種畫面都從這張白紙而來，從潛在的可能而言，這張白紙就包含了各種畫面，所以說自性能生萬法也就表明自性能含萬法。

從惠能對於性含萬法的論證來看，他用以論證的前提本來都具有一定的合理性，但是得出的結論卻是錯誤的。首先，他斷定心性具有映現一切事物的可能，注意到了思維的至上性，這一點本來不錯。但是，意識映現或反映「萬法」，這對於每個個人或每一代人來講，還只是一種潛在的可能。要把它變爲現實，則須通過人類認識發展的歷史長河。惠能從心性具有這種可能而得出心性包含萬法的結論，實際上是把這種可能當做在每個個人或每一代人那裡可以實現的現實，甚至是業已完成的現實，因而完全抹煞了思維的非至上性。

其次，他肯定由不同性質的思量會產生不同的結果，如果不考慮意識的來源與受制約的

①「萬法盡是自性見」，一般的校釋者均在「見」字之前斷句，而將「見」字並入下句。敦煌寫本中「見」與「現」通用，此處「見」字似應作「現」解。根據惠能思想及此段文義，似在「見」字下斷句為宜。

一面，而只就從思想到行爲及其後果這一主體活動過程而言的話，說自性能生善惡諸法當然是可以成立的。人的意識活動對於或善或惡的「行」、「事」，及其結果（例如惠能所列舉的那些佛教構想的生命境界）當然起著重要的決定作用，但是如果把意識的這種能動性不加條件限制地進一步推廣，得出「自性能生萬法」這樣一個具有普遍意義的結論，就把人的意識推崇到世界萬事萬物的本源的地位，從而使「自性能生萬法」成爲一個具有世界觀意義的主觀唯心論命題。

「自性」能含一切、具足萬法，這是「性體清淨」的又一層含義。

「自性清淨」所具有的這兩層含義之間並不是相互排斥的。「性空」與自性「能含」、「具足」只是以不同的方式說明自性清淨：以否定的方式表達，就是性體空寂；用肯定的形式闡述，就是自性能含、具足。從這裡，可以看出惠能把傳統佛學中般若性空與眞心實有的思想糅合在一起運用到他對心性的理解之中。

三、心性觀的三重意義

結合上面對惠能心、性範疇的含義及他對心性所作規定的分析，可以看出他的心性觀所解決的問題包括如下幾個方面：

第一、人或者人心究竟是什麼？惠能主要從「心」的角度說明人的本質，或者說他把人主要地歸結爲心，進一步又把心歸結爲佛教的「智慧」、「覺悟」。這就是他對這個問題的基本解答。他的心性觀具有十分鮮明的人性論意義，因而它首先是一種宗教的人性論。

從人性論說，惠能的心性觀一方面對人心、人性作了片面的抽象和武斷的理解，另一方

面則把佛納入人心，在宗教信仰的形式下最大限度地張揚了人本精神。

惠能單純從人心或人的意識層面說明人的本質，這樣無法揭示人性的複雜內涵，特別是由於他排除了人的社會屬性，因而只能對人的本質作出抽象、片面的解釋。他把人性說成佛性，把人心當作成佛的根據，完全是從佛教的信仰出發所作的結論。但是，他從人自身，特別是從人心的方面尋找宗教覺悟的本體和自由解脫的依據，這在一定意義上說又未嘗不是對人的潛在能力，特別是人的意識深層能力的一種探索，因而在人類對自身認識的發展史中又具有積極的意義和可貴的價值。

他認爲人性本淨，無非是要說明人的心性本來是一個完滿無缺、具備佛教所謂智慧與功德的宗教道德實體。唐代柳宗元（七七三—八一九）就指出惠能的禪學是「其教人始以性善，終以性善，不假耘鋤，本其靜矣」（〈賜謚大鑒禪師碑〉，見《全唐文》卷五八七）。惠能自性是佛的性善論打破了舊禪學對人性善惡二分的理解，把人性上升到至高無上的佛的地位，這實際上已經肯定了人的尊嚴，在宗教信仰的形式下最大限度地張揚了人本精神。根據這樣的理解，佛是由自心所達到的覺悟，亦即人的心性的派生物。這種觀點當然會提高人的自信與自覺的結果。以後禪宗終於公開主張人即是佛，甚至乾脆呵佛罵祖，正是對這種觀點順理成章的發展。惠能禪宗改造了對佛的理解，樹立人心、人性的權威，最終必然得出呵佛罵祖的結論。

第二、惠能的心性觀說明了什麼是萬事萬物的根本，具有宗教世界觀的意義。

從世界觀來說，惠能的心性論透露出他對人的主觀能動性的重視與強調。

在人心與外部世界的關係上，他把心、性作爲世界萬物的根本，把人的本性作爲客觀世界成立的依據，這正是把人的本性和人的主觀意識當作一切事物的本源，是一種主觀唯心主

義的世界觀①。

談到惠能世界觀的性質問題，目前國內有的學者持有與本書不同的看法。這些看法主要有兩種：第一種認爲它是客觀唯心主義；第二種認爲它既不是主觀唯心主義，也不是客觀唯心主義，而是一種特殊的唯心論，即「唯當下現實之心的新的唯心論」②。這些觀點不能說毫無根據，鑒於這種意見分歧，這裡有必要作進一步的說明。

首先，惠能的世界觀不是客觀唯心主義。認爲惠能的世界觀是客觀唯心主義的觀點，其主要根據是如下三點：

第一個根據是惠能的世界觀屬於「眞如緣起」論的客觀唯心主義，就是說他把「眞如佛性」當作世界萬物的本源，「眞如」、「佛性」並不是人心或人的意識，而是「永恒的、絕對的、無所不在、靈明不昧的『眞如』——『眞心』」③，即是一種超越人的意識的絕對精神。筆者認爲，這種看法實際上把惠能所謂「自性」作了偏狹的理解，把「眞心」和「妄心」割裂開來，不符合惠能心性論的實際情況。惠能禪學以及他一派的南宗，恰恰是反對把「眞心」與「妄心」、「佛性」與「煩惱」割裂爲體用殊絕的兩個實體的，而強調二者的一體化和同一性。這一點可以說是他們不同於當時舊禪學的一個重要論點。

前面已指出，北宗禪學實際上是把人性、人心作了截然的二分，眞妄、染淨，體用殊絕，正是在這種觀點的基礎上，他們才強調去妄存眞的修持功夫。而惠能開創的南宗爲了簡化禪法，針對北宗而強調「眞」與「妄」的體用一如關係。在惠能那裡，「眞如」、「佛性」並不是自心之外的神秘實體，而是就在自心之中：「我心自有佛，自佛是眞佛。」（第一〇九頁）「淨性在妄中」（第七一頁）。「色類自有道，離道別覓道，覓道不見道，到頭還自惱」（第七二頁）。「佛是自性作，莫向身外求」。「淫性本是清淨因，除淫即無淨性身」

（第一一〇頁）等等。

他講的心、性並不是超越人心而獨立的「宇宙實體、世界本源」。惠能南宗正是從「眞心」、「妄心」即體即用的同一關係出發，於是才要求在禪法實踐上不是去妄求眞，而是無追求也無斷除的即妄顯眞。這一點正如宗密對「直顯心性宗」所記述的那樣：「道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。」（《禪源諸詮集都序》卷二）

所謂「直顯心性宗」，以惠能的弟子荷澤神會爲主要代表，神會同樣強調「無明」、「佛性」本同一體，「眞心」、「妄心」原來共俱。「無明與佛性，俱是自然而生。無明依佛性，佛性依無明。兩相依，有則一時有」④。他甚至認爲佛性在人死之後也不會脫離神識而獨立，而是「性不離妄」，同入地獄，「揚州長史王怡問：『佛性既在衆生心中，若死去入地獄之時，其佛性爲復入不入？』答曰：『身是妄身，造地獄業亦是妄造。』問曰：『其入者何入？』答曰：『入者是妄入。』問：『既是妄入，性在何處？』答曰：『性不離妄。』問：『即應同入否？』答：『雖同入而無受。』」（《荷澤神會禪師語錄》）

①關於惠能禪宗的哲學思想，任繼愈早已指出其主觀唯心主義的性質，認為它「把宣傳主觀唯心主義的認識論作為主要的宗教修養方法，要通過認識論的途徑以建立他們的宗教唯心主義世界觀」。參見《漢唐佛教思想論集》，第一二七－一六七頁，人民出版社一九八一年版。

②洪修平《禪宗的形成及其初期思想研究》，第三〇九頁。

③郭朋《壇經校釋》序言。

④《神會語錄第一殘卷》，見《神會和尚遺集》，第九八頁，台灣胡適紀念館一九七四年版。

根據宗密的說法，「荷澤宗者，全是曹溪之法，別無教旨」（《中華傳心地禪門師資承襲圖》），因而惠能禪學亦可歸入所謂「直顯心性宗」之列。顯然，惠能一派禪宗的「不斷不修」，其根據正在於他們認爲「眞心」、「妄心」本同一體，都是一心。「君不見，絕學無爲閑道人，不除妄想不求眞，無明實性即佛性，幻化空身即法身」（《永嘉證道歌》）。從惠能把「眞心」、「佛性」這種佛教所信奉的最高精神實體納入人心之中，強調二者的一體關係來看，應當說他的心性觀所包含的世界觀意義是主觀唯心主義的。

第二個根據是惠能所謂心性是人人共同具有的，它超出了個體之「心」的範疇。如有的學者所說，「惠能說自心（自性）就是眞如、佛性、眞心，也就是人人所普遍地共同具有的，是永恒的、絕對的、無所不在、靈冥不昧的宇宙的『心』」①。這種觀點實際上是根據惠能心性人人共有的普遍性而認爲心、性是一種客觀精神。既然心性是超越個體意識的存在，那麼把它作爲世界本源的觀點，當然也就是客觀唯心主義了。筆者認爲，儘管惠能所謂心、性並非僅僅就個體意識而言，而爲人人所共有，具有普遍性，而且也正因此才使得禪宗所謂以心傳心成爲可能，但是它的普遍性是有限度的。按照惠能的觀點，這個限度就是，在主體範圍之內，心、性可以超越個人，但是不能超越作爲類存在的人，至少不能超越有意識的生命體（「有情」或「衆生」，其實主要還是指人）。

惠能自己就曾明確提出「無情無佛種」（第一〇一頁），也就是說無情識之物沒有佛性，佛性只存在於有情識之物的範圍之內。惠能以後的南宗禪師們更爲明確地表述這種觀點，並批評那種認爲佛性普遍存在於包括無情識之物在內的一切處所的說法。例如神會就主張「佛性遍一切有情，不遍一切無情」。「牛頭山袁禪師問：『佛性遍一切處否？』答曰：『佛性遍一切有情，不遍一切無情。』問曰：『先輩大德皆言道：青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花

②無非般若。今禪師何故言道佛性遍一切有情，不遍一切無情？』答曰：『豈將青青翠竹同於功德法身，豈將鬱鬱黃花等般若之智？若青竹黃花同於法身般若者，如來於何經中說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花同於法身般若者，此即外道說也。何以故？《涅槃經》云具有明文：無佛性者，所謂無情物是也。』」（《荷澤神會禪師語錄》）

這裡否定黃花翠竹之類的無情之物等同於「法身」、「般若」，說明無情之物不具佛性，不能覺悟成佛，佛性只存在於「有情」。以後的大珠慧海和百丈懷海也都提出了類似的觀點：「講《華嚴》志座主問：『何故不許青青翠竹盡是法身、鬱鬱黃花無非般若？』師曰：『法身無像，應翠竹以成形；般若無知，對黃花而顯相。非彼黃花翠竹而有般若法身也。故經云：佛眞法身，猶若虛空；應物現形，如水中月。黃花若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，翠竹還能應用。……『若見性人，道是亦得，道不是亦得，隨用而說，不滯是非。若不見性人，說翠竹著翠竹，說黃花著黃花，說法身滯法身，說般若不識般若，所以皆成諍論。』」（《大珠禪師語錄》卷下）

「問：『如何是有情無佛性，無情有佛性？』師云：『從人至佛是聖情執，從人至地獄是凡情執。只如今但於凡聖二境有染愛心，是名有情無佛性；只如今但於凡聖二境及一切有無諸法都無取捨心，亦無無取捨知解，是名無情有佛性。只是無其情繫，故名無情，不同木石太虛、黃葉翠竹之無情，將爲有佛性。若言有者，何故經中不見受記而得成佛者？只如今鑒覺，但不被有情改變，喩如翠竹；無不應機，無不知時，喩如黃華。』又云：『若踏佛階

---

①方立天《佛教哲學》，第二二八頁，中國人民大學出版社一九八六年版。

②此句原文衍一「花」字，今刪。

梯，無情有佛性；若未踏佛階梯，有情無佛性。』」（《古尊宿語錄》卷一）

他們都認爲所謂無情有性或青青翠竹即是法身、鬱鬱黃花無非般若的說法乃是就心無情繫、無分別、無執著、無隔礙的徹悟境界而言的，而並不是說無情之物具有佛性①。由此可見，心性只在有情（特別是人）的範圍內才有普遍性，它並不是獨立於有情之外、「無所不在」的客觀精神和絕對的「心」。實際上，惠能認爲心、性爲人類的每個個體所共有，把這樣的精神實體作爲世界本源，仍然是把人的意識當作第一性的存在，把人人共有的「心」當作世界本源，說明惠能的世界觀並非客觀唯心主義，而是主觀唯心主義。

第三個根據是把惠能所謂「性含萬法」這一命題理解爲萬法是自性的表現，自性是萬法的本體。如有的學者所說的那樣，「眞如本性顯現，就能包含萬事萬物，這裡佛性具有一切現象的本體意義，相當於清淨的精神實體，因此，眞如本性說帶有明顯的客觀唯心主義色調」②。「由於一切都是由『眞如』派生的，所以，『舉一切的萬事萬物，本身就是『眞如』」③。認爲惠能所謂「自性含萬法」的命題說明自性是萬法的本體，這樣的理解一般說來並不錯。但應當指出，這種理解還是比較簡單的，如果不加以適當的條件限制，便很容易使人誤以爲「自性」是客觀世界萬事萬物背後的本體，進而把自性當做某種客觀存在的東西，從而把惠能的世界觀當做客觀唯心主義的。

實際上，「萬法在自性」或「自性含萬法」並不等於自性在萬法或萬法含自性。如前所述，惠能這一命題並非從客觀世界萬事萬物的存在及其根據這樣一個本體論角度立論，而是從心、性是能現的實體、萬事萬物是所現的現象這樣一個認識論角度立論的。這就意味著「自性」這個本體是人心中所映現的那個世界亦即主觀表象世界的本體，而不是獨立於人心之外的那個客觀世界的本體，因而自性雖然是本體，但並不是客觀世界中的某種實體。

關於那個所謂獨立於人的意識之外的客觀世界，惠能和其他大乘佛教的信仰者一樣，認爲它是虛假的存在，沒有支持或者維持其存在的本體，因而沒有必要去探尋那個世界的本體。「自性」也不可能是那個世界的本體。從辯證唯物主義的觀點來說，惠能自己認爲的那個由心性所映現或派生出來的表象世界，歸根結底是客觀世界的反映，他把本來是來源於客觀世界的映象世界說成是主體心性的表現，這是以曲折的形式說明心性是客觀世界的本體，只有在這種意義上才能說他所謂「自性」是「一切現象的本體」。然而從惠能「自性含萬法」這一命題的本來意義來說，自性並不是客觀的本體，因而它所表述的世界觀意義是主觀唯心主義的。

從以上三項根據的不充分性考慮，我們不同意那種把惠能世界觀劃歸爲客觀唯心主義的看法，而認爲他的世界觀是主觀唯心主義的。

其次，本書也不同意那種認爲惠能的世界觀既非主觀唯心論亦非客觀唯心論的看法。理由如下：

1. 這種觀點認爲惠能的世界觀一方面具有主觀唯心主義色彩，另一方面又具有客觀唯心主義色彩，「當它（指惠能禪宗——引者）把萬法說成是妄心執著的產物時，它就帶有主觀唯心主義的色彩；而當他把人所共有的無念無住之心說成是普遍的、絕對的、唯一眞實的存

①根據惠能禪宗否認佛性遍一切處以及他們對黃花翠竹等同法身般若這一說法的解釋，可以斷定禪宗思想並不是泛神論。關於這一問題，本書將在第四章中進一步說明。

②方立天《魏晉南北朝佛教論叢》，第二七四頁，中華書局一九八二年版。

③郭朋《壇經校釋》序言。

在時，它又帶上了客觀唯心主義的色彩」①。以下從兩方面來討論這種觀點。

一方面，這種觀點把惠能世界觀的主觀唯心主義表現歸結爲他把萬法當作「妄心」執著的產物。筆者認爲，這沒有找到惠能主觀唯心主義的眞正所在，因爲把萬法當作「妄心」執著的產物是大乘佛教信仰者共同的信念，並不是惠能思想獨有的成分。這裡所講的主觀唯心主義是指惠能禪學心性論世界觀意義中的主觀唯心主義性質，而非指他作爲大乘佛教信仰者所具有的一般世界觀的性質。

實際上，惠能心性論中具有世界觀意義的某些觀點與他作爲佛教信徒所具有的一般世界觀（萬法由妄心執著而生）往往很不相符。例如惠能認爲自性含萬法，萬法依自性而起，就很難說是「妄心執著」而生萬法。

由於這種觀點沒有揭示出惠能世界觀上主觀唯心主義的眞正所在，所以它所謂惠能禪學的「主觀唯心主義色彩」是不成立的。另一方面，這種觀點由惠能肯定「無念無住之心」（眞心）是「普遍的、絕對的、唯一眞實的存在」而斷定其具有客觀唯心主義色彩。筆者認爲，惠能所講的「眞心」並沒有超出人和人的意識的範圍，他的世界觀不是客觀唯心主義的。關於這一點，上文已有論述。總之，惠能的世界觀是主觀唯心主義而非客觀唯心主義，而其主觀唯心主義並不是就他作爲佛教信仰者所具有的一般世界觀而言的。因此不能說惠能世界觀既是主觀唯心主義又是客觀唯心主義。

2.這種觀點由惠能肯定「眞心」、「妄心」的同一性而斷定惠能的世界觀是既不同於主觀唯心主義也不同於客觀唯心主義的特殊唯心論，「在惠能的思想體系中，眞心與妄心是二而一的東西，……它們都統一於人們當下的現實之心，或者說，是人們當下現實之心所表現出來的迷與悟這兩種不同的狀態。……這樣，惠能禪宗實際上便形成了一種它所特有的唯當

下現實之心的新的唯心論，這種唯心論顯然並不能以通常意義上的主觀唯心主義或客觀唯心主義來簡單地概括它」②。這裡的問題在於怎樣理解「當下現實之心」③。

如上文所述，惠能禪宗認爲「眞心」、「妄心」不離，「佛性」、「煩惱」相依，「妄心」屬於人的主觀意識固然無疑，「眞心」、「佛性」也不遍在「無情」世界。因此，由「眞心」、「妄心」二而一體的情況來看，所謂「當下現實之心」並不是某種懸空虛浮無所寄託的存在，無論其表現爲「眞心」還是「妄心」，都沒有超出現實的人心或者人的意識的範疇，所以「當下現實之心」也還是就主觀意識而言的。所謂「眞心」、「妄心」，不過是人心的不同性質的作用，不同的作用導致不同的結果，如聖與凡、惡與善等等。以更抽象的形式表示，可以說成「自心生萬法」或「萬法在自性」，這就意味著人心是變現造就種種事物的本源。從世界觀的角度看，這仍然是主觀唯心主義觀點。據此，可以說惠能的心性觀不是客觀唯心主義，但不能說它不是主觀唯心主義。

第三、惠能的心性觀著重解決宗教修行實踐的根據問題，具有鮮明的宗教修行實踐方法論的意義。

儘管前面饒費筆墨地揭示惠能心性觀的世界觀意義，並從世界觀角度討論其哲學性質，但這並不等於說惠能心性論觀點僅僅是世界觀，更不能只從世界觀的角度去理解和考察他的

①洪修平《禪宗的形成及其初期思想研究》，第三〇九頁。
②洪修平《禪宗的形成及其初期思想研究》，第三〇九頁。
③「當下現實之心」，海外學者往往稱為「當前一念心」，應當說都是一種籠統模糊的提法，其意義很不明確。

心性觀點。無論斷定惠能思想是主觀唯心主義還是客觀唯心主義，都還只是從其世界觀意義而言的。但是，假如我們的研究僅僅停留在這一側面，那就難免對惠能禪宗心性觀點所含義蘊的把握有失狹隘和片面，而且這種作法也未必能夠眞正揭示惠能禪宗心性觀點立義的宗旨。因此，在探討了惠能禪宗心性觀的世界觀意義之後，有必要進一步提出這樣的問題：在惠能的心性論觀點中，世界觀的意義究竟佔據什麼位置？或者說它究竟有多麼重要？

由於世界觀是人們對於整個世界的看法，其中包含的一個主要問題便是世界本源問題（無論是採取宇宙論、本體論或圖式論等那種形式），所以，要回答這個問題，就要看世界本源問題是不是惠能禪學所關心的主要問題。筆者認爲，這個問題的答案是否定的。理由主要有以下幾點：

首先，惠能作爲佛教信徒，其世界觀是早已解決了的問題，他不需要在禪學中來專門解決這一問題。大乘佛教認爲世界萬物虛幻不實，本質是空，所謂客觀實在的森羅萬象只不過是人的意識妄加分別的結果。這觀點便是大乘佛教通行的世界觀，也是佛教信徒的共同信念。從這個意義上講，如果一個人不具備這樣的世界觀，那麼他就不成其爲佛教信仰者。因此，惠能作爲佛教信仰者本身就表明他已經具有這樣的世界觀。當然，具備佛教的一般世界觀並不等於具有佛教某種系統化、理論化的世界觀，因而人們也許會認爲儘管惠能已經具備佛教的一般世界觀，但還是有可能提出或建立某種系統化的佛教世界觀。

筆者認爲，惠能當然是一位佛教徒，但他同時又是一位禪者或禪門出身的佛教徒。作爲前者，他已經具備了佛教的世界觀；作爲後者，他不需要提出或建立某種系統化的世界觀。而且從他的思想材料來看，也很難說他的心性觀點是系統化的世界觀，更何況他本人所從屬的一派禪者向有「不出文記」、「不立文字」而只注重修心實踐的傳統。如果說他作爲禪學

思想家需要提出或建立某種系統化的世界觀的話，那麼，這個「世界觀」應當主要是關於宗教實踐主體世界的觀點系統，而不是通常意義上所講的那種關於整個世界的觀點體系。世界本源問題至少不是這個觀點系統中的首要問題。

其次，禪是佛教所採用的一種宗教修行實踐形式，禪學理論本身就是一種宗教實踐學說，它理所當然地以如何悟道成佛的問題爲核心。惠能作爲禪學思想家與禪法實踐者，他首先關心的便是宗教實踐問題，至於世界本源是什麼這種遠離宗教實踐的世界觀問題，不在宗教實踐學說中居於突出重要的地位。惠能心性論觀點通過對宗教修行實踐主體的說明，向人們揭示宗教實踐的依據不在主體之外，而是在主體的心性①，因而他的心性觀點對於宗教實踐具有方法論上的指導作用。即使他在說明宗教實踐主體的同時也可以談及客觀世界的問題（有時是由於其思想及概念的使用缺乏邏輯的嚴密性而然），甚至以世界觀的形式說明宗教實踐主體，但這並不意味著他所解決的問題首先是或者僅僅是世界本源問題，因而也就不足以表明世界觀意義在其思想體系中佔據首要位置。

再次，退一步講，即使承認惠能的心性觀是一種世界觀，也不應忽略其實踐意義與方法論職能，它對於宗教實踐起著直接的指導作用。有什麼樣的世界觀便有什麼樣的方法論，同樣，方法論也可以表現爲世界觀，這一點在佛教禪學中表現得尤爲突出，而惠能的心性觀點更是如此。如果說惠能心性觀討論了世界萬物的本源這種形而上學的問題，那麼他顯然是爲了解決宗教修行這種生活實踐中的現實問題才去探討這種超現實世界的問題。

①禪者習慣把修禪的依據稱為「禪源」：「源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。……此性是禪之本源，故云禪源。」參見宗密《禪源諸詮集都序》卷一。

假如忽略了這一點，那就會把惠能禪學心性觀點當作一種學究式的純理論探討和知識形態，從而無法理解一向不重經教、不立文字的禪者何以卻要討論那種似乎顯得多餘的形而上學問題。

儘管世界觀與方法論具有一定的內在聯繫和同一性，但是兩者所解決的問題畢竟有別。世界觀回答世界是什麼的問題，方法論回答如何思考、怎樣行動的問題——對於惠能來講則是如何進行宗教修行實踐的問題。就這兩個問題與宗教實踐的關係來說，由於後一個問題比前一個問題同宗教實踐的聯繫更爲緊密，因而它也就比世界觀的問題更爲重要。因此可以說在惠能禪學中，宗教實踐的方法論比宗教世界觀問題更爲重要，其心性觀的方法論意義比世界觀意義也更爲突出和更爲鮮明。

最後，人們往往根據惠能「自性含萬法」這一命題而判定惠能心性觀的哲學性質，從而將惠能的心性觀點歸結爲一種世界觀。但這個命題究竟是什麼意思呢？筆者在前面已經指出，惠能曾把意識決定著人的活動及其相應的結果作爲這一命題的根據之一，這裡面就已經蘊含著這一命題的意義。讓我們再來看看惠能所謂「萬法」究竟是指什麼。他爲了說明自性含萬法，曾列舉了「自性」所含或所生的事物，諸如「善事」、「惡事」、「善法」、「惡法」、「天堂」、「地獄」、「上界」、「下方」、「日月星辰」、「大地山河」、「一切草木」、「人及非人」、「畜生」、「菩薩」、「一切經書、及諸文字、小大二乘、十二部經」、「功德」等等，它們都包含在「萬法」的範圍之內。這些事物大體上可以分爲兩類：一類是自然界的事物，如山河草木等，它們是純客觀的，不依賴於主體而存在；另一類則是人的活動及其結果，如善法、惡法、小大二乘、功德、菩薩等等，它們是人所創造出來的，但是既經出現之後，對於人來說又成爲對象化的存在，既不是純客觀的，又不是純主觀的，而

是兼具主觀性和客觀性的存在，我們不妨稱之爲人所創造的客體。

如此看來，「萬法」包含了純客觀的事物和由人所創造的客體兩類事物。但這僅僅是「萬法」的一般含義。根據這一層含義，如果說心性是就人或人的意識而言的話，那麼「自性含萬法」就是一個主觀唯心主義的世界觀命題，它說明人或人的意識是一切事物的本原。假如僅僅從「萬法」的一般含義來理解這一命題，似乎很難找到它與宗教實踐之間的內在關聯，也很難發現它對於宗教實踐有什麼直接的指導作用。思想史的研究不應停留在僅僅把握概念或命題的一般含義上面，而應當進一步揭示概念或命題的特殊含義。惠能所謂「萬法」的特殊含義就是人所創造的客體，更具體地說，就是指佛法和非佛法，包括符合與違背佛教的教理教義、法度規範、教條權威、境界果報等等，亦即惠能所謂「善法惡法」、「菩薩」、「畜生」、佛與衆生之類。值得注意的是，根據敦煌本《壇經》的記載，惠能在說明自性含萬法時，只在一處把自然物劃歸到心性所含的範圍之內（見第四九頁），而且還是在把心性比喻爲「虛空」的情況下才如此劃歸的。而在其他地方，「萬法」的具體內容只包括人所創造的客體。這表明惠能很少在一般意義上使用「萬法」這一概念，而大多是在特殊含義上使用這一概念的。

從他對「萬法」一詞的使用情況來看，這一概念的主要含義就是人所創造的客體，這便是他賦予「萬法」的特殊含義。按照「萬法」的這種特殊含義，如果依然肯定「自性」是就人或人的意識而言的話，那麼自性含萬法就成爲一個具有宗教實踐方法論意義的命題，它說明人及其意識乃是人所創造的事物的根本，人所創造的事物取決於人自己。更具體地說，佛法或非佛法都是由人的心性所包含、所造就、所決定的，佛教所確信的那些善惡的行爲、凡聖的境界、迷悟的狀態、智愚的人格、天堂地獄的果報，乃至佛說的教法等等，無一不是由

人建立的。「一切經書、及諸文字、小大二乘、十二部經，皆因人置。因智惠性故，故能建立①。若無世人，一切萬法，本元不有。故知萬法，本因人興；一切經書，因人說有」（第五七—五八頁）。「三世諸佛，十二部經，亦在人性中本自具有」（第六〇頁）。所謂小乘大乘、經書文字，其內容無非是佛教的教法，包括佛教的教理教義、戒律儀規等等。因此，惠能說人是經典文字的根本也就意味著人是佛教教法的根本、佛教的教條準則由人建立和由人決定。

這種說法與後來宋明道學中心學所講的理在心中在思想路數上並無區別，無非是要表明行爲主體是一切佛法的決定因素、主體自身是佛教的法度規範賴以成立的基礎。既然人是根本，法（指佛法）是枝末，那麼宗教實踐所應依賴和服從的當然也只能是根本，亦即作爲實踐主體的人，而不是主體以外的力量，無論這種力量是佛教的法度規範行爲準則還是其他什麼人爲的制度設施。從這種邏輯關係看，「自性含萬法」（在這裡的意思是主體決定佛法）這樣一個陳述判斷完全可以變換成一個要求判斷的形式來表述，即佛法應當由人來建立，覺悟解脫必須依靠自己。

通過惠能「萬法」這一概念所包含的具體內涵，可以清楚地看出「自性含萬法」這一命題是以說明事物所以然的形式來表明事物的所當然，是以主觀唯心論世界觀的形式來揭示宗教實踐方法論的主體性原則。惠能對於心性的本體論說明有著明確的實踐意義，他以此爲人們的宗教實踐活動指出一個基本的方向，因此它本身不僅僅是一種本體論或世界觀，而更是一種方法論。

據此可以得出結論，惠能的心性觀所要解決的問題主要是宗教實踐問題，它是可以對宗教實踐活動起到一般指導作用的方法論，而不僅僅是描述和解釋世界的世界觀。如果從方法

論的角度而言，就沒有必要、也不應當給惠能的心性觀冠以主觀唯心主義或客觀唯心主義之名，因爲所謂唯心主義是對於思維和存在關係問題的一種回答，而方法論則不以解決這個問題爲本務。

總括以上惠能心性論所包含的三個方面問題及其所具有的三種意義，它說明人的心性是一個先天完善、圓滿無缺的宗教道德實體，同時又是世界萬事萬物的根本（兼有本源和本體的意義）和一切佛法的基礎。這裡，人性論、世界觀和方法論三者相互聯結相互滲透而融爲一體，它們從不同的角度和側面高揚人的主體性，從而更明確地揭示出現實的人自身便是宗教實踐的主體、準則與目標，並由此爲南宗禪開創的一套新的宗教實踐方法建立理論前提。

①「故能建立」，原作「故然能建立」，「然」字今刪，據（美）揚波爾斯基校。參見《六祖壇經》附錄，第一三頁，美國哥倫比亞大學一九六七年版。

第三章　惠能禪學的基本思想：修行方法論

無論惠能怎樣強調自性是佛以及自性先天具足完善，但他畢竟是佛教的信仰者而不是無神論者，因而終究不曾懷疑佛的眞實存在，認定現實的人生處在苦難輪迴之中，只有覺悟成佛才是自在解脫的理想境界，於是肯定成佛得解脫的必要性，並探討修行成佛的實踐方法問題。

惠能對於如何覺悟解脫問題的回答，也就是他的宗教修行實踐方法論。儘管他強調衆生自性本來清淨，但這也只是從本性、素質與可能性上來講，而現實的人與佛仍然是有差別的。雖然人人自性本來是佛，本有佛教的智慧，但是人的思想卻有可能出現迷惑而掩蓋了自性，於是失其本而逐其末，遺其內而執其外，這樣就導致人只能是現實的衆生而不是現實的佛。「菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟」（第二四頁）；「自性迷，佛即衆生」（第六六頁）。迷與悟，或者說能否發現「自性」、「本心」，這就是佛與衆生的根本區別所在。既然承認人與佛之間存在著這種現實的差別，與此相應，他的宗教修行方法論主要地也就是要解決如何使人由迷轉悟，以及如何打破心靈的種種束縛與蒙蔽而獲得自在解脫的問題。

既然人性本來就是佛性，佛就是因人的本心而成，而人不能成佛是由於不能體驗到自性是佛、自心有佛，因此宗教實踐便集中在如何發明本心、體會自性方面，圍繞這個中心，惠能提出了一套宗教實踐的基本原則和具體方法。

惠能的宗教修行方法論大體包括兩個內容：一是關於修行實踐的一般原則，二是修行實

踐的具體方法。從理論上講，這兩個內容分屬不同的層次：前者提出修行實踐的一般要求，屬於一般方法論；後者提出修行實踐的具體途徑，屬於具體的方法學說。以下從這兩個層次來考察他的修行方法論。

一、「自悟自修」——宗教修行實踐的基本原則

惠能在心性論上提出自性是佛，心性具足，把人的心、性作爲無所欠缺、失天完善的實體和一切佛法的根據，無非是要證明一個宗教修行實踐的基本原則：修行實踐要依靠實踐主體自身。用惠能的話說，這一實踐原則叫做「自悟自修」，即「自悟修行」（第二六頁）；「善知識，見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道」（第三八頁）；「救世度人須自修」（第一一〇頁）；「法以心傳心，當令自悟」（第一九頁）。「自悟自修」原則是從他的心性觀直接引出的結論。他的心性觀本身就包含有實踐要求的意義，而「自悟自修」則進一步以規範要求的形式直接闡明他關於宗教實踐問題的主張。

「自悟自修」是惠能對於宗教修行實踐所提出的一項基本要求，也是他宗教修行方法論的基本原則。這一原則大體包括以下幾方面實踐要求意義：

第一、依自力不依他力。宗教修行實踐活動應以主體自身爲原動力，而不應依賴自身以外的力量：「若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識望得解脫，無有是處。識自心內善知識，取得解脫。若自心邪迷，妄念顚倒，外善知識即有教授，救不可得。汝若不得自悟，當起般若觀照，刹那間妄念俱滅，即是自眞正善知識，一悟即知佛也。自性心地以智惠觀照，內外明徹，識自本心，若識本心，即是解脫。」（第六〇頁）要覺悟解脫或識心見性，不

能依賴「外善知識」，而必須依靠「自心內善知識」。所謂「自心內善知識」就是人們內心發生「般若智惠」的那種能力；而智惠也就是符合佛教要求的心態或精神境界，包括認識水平與情感態度，對惠能來說，就是指「識心見性」的精神境界。因此，「自心內善知識」就是人們內心所具有的那種認識了解自己的能力，只要把自心所具有的這種潛在能力發揮出來便是覺悟解脫，而自己的能力發揮，不是他人可以代替的。所以說宗教實踐的原動力不在自身之外，而是在自己的心中。

惠能強調「自悟自修」，但並不排斥「外善知識」的「示導」作用：「心地含情種，法雨即花生。自悟花情種，菩提果自成。」（第一〇四頁）「菩提般若之知，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟。須求大善知識示道見性」（第二四頁）。在他看來，「外善知識」的說法現示可以輔助自心的覺悟，就如同雨露可以滋潤種子發芽一樣。但是這種作用只限於提供外在的機緣條件，眞正的「悟」本身畢竟是在修行者自心中實現的；因而如果把覺悟的希望寄託於外在因素，那便是捨本逐末的迷執。顯然，「自悟自修」是一種宗教修行上的自力更生主張，它從宗教實踐的角度揭示了外因通過內因而起作用的原理。

第二、「不假外修」。宗教修行活動應在修行主體自身用功，而不應在主體之外用功。他說，「聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞衆生，當時盡悟」（第五六頁），明確否認「外修」的必要性。所謂「外修」是與「識心見性」相對的。在惠能看來，自性是佛，覺由心起，心性是一切菩提煩惱、智惠愚痴的根本，覺悟解脫不過是發揮自心能力的體驗，用他的話講，叫做「識心見性、自成佛道」（第五八頁）；「若識本心，即是解脫」（第六〇頁）。既然佛教覺悟的本體和佛教覺悟的境界都不超出實踐主體心的範圍，那麼修行實踐也不應超出主體的內心世界，只要在這個範圍以內實現由迷向悟的轉變

，就可以到達理想的精神境界。「心中衆生，各於自身自性自度。何名自性自度？自色身中，邪見煩惱，愚痴迷妄，自有本覺性。將正見度，即悟正見，般若之智，除卻愚痴迷妄，衆生各各自度。……如是度者，是名眞度」（第四四頁）。可以看出，他所謂自悟自修、自性自度就是指修行者思想意識的轉變。在他看來，心的修養和實踐才是宗教實踐的根本內容，只要把握這個根本環節，即可取得快速覺悟成佛的效果，因此說這樣的修行乃是「頓教」。與內心世界的修養相對，「外修」側重於履行外在的規範儀式，所以惠能認爲外修沒有把握住修行的根本環節，迂回曲折，難以奏效，因而應當拋棄。

從惠能的整個禪法來看，他以「自性」、「自心」的修養把各種具有確定規範的修行形式都統攝起來，只保留了外修形式的名目，而賦予它們以「識心見性」的內容。例如他所說「受戒」、「發願」、「懺悔」、「皈依」、「禪定」等等都與「自心」、「自性」連稱，表明它們並非與心的活動無關的純形式，從而把心的實踐貫徹到各類修行形式之中。

第三、重個性而排斥通行規範。宗教修行實踐應是個性化的，而不應有固定規則和通行模式。他說，「各各自修，法不相待」（第七四頁）。說明自己的修行形式不能依靠別人提供，每個人之間沒有通行一致的方法可以採用，因而只能「各各自修」。按照惠能的看法，心性是沒有具體規定性，也沒有確定限制的存在，宗教實踐亦即「識心見性」不過是心性的體驗，這種體驗完全是個人自己的事情，「如人飲水，冷暖自知」（《六祖大師法寶壇經・行由品》），它因每個人的素質、根機和外界機緣條件的差異而不同，因而心性發揮顯現的形式也不應是統一固定的。

惠能認爲，如果宗教實踐活動採取規範固定的形式，實際上就是把心性當做某種固定限制的存在去執求把握，而這樣被限制的心性並不符合心性的本來面目。如神秀北宗的「看心

看淨」便是如此。「看心看淨」是固定化的實踐形式，但以這種形式修行實際上是把心限定起來而執求把捉，其結果便是愈求愈失。所以說「看心看淨，卻是障道因緣」（第三六頁）。沒有固定規則通行規範的修行形式難以重覆和普及，這就意味著它不是規範化的實踐手段。惠能提倡的「自悟自修」注重個體的心理體驗而反對修行活動採取固定劃一的形式，表明他要求在宗教實踐中排斥規範化模式化的方法，這爲後來禪宗採用各種生動活潑的禪悟體驗形式奠定了基礎。

這裡順便談一談惠能禪宗所謂「不立文字」的問題。一般說來，人們都肯定「不立文字」是禪宗的一個特點。的確，惠能自己就曾明確主張宗教修行是主體本性潛在智慧的發揮，而不必借助文字。「故知本性自有般若之智，自用智惠觀照，不假文字」（第五四頁）；「佛性之理，非關文字」（《曹溪大師別傳》）；「法無文字，以心傳心，以法傳法」（《曹溪大師別傳》）。所謂「文字」，指佛教的經典及其所表述的教理、教義和規範準則。文字作爲一種信息傳遞媒介本身具有規範化和形式化的特點：一方面，它所表述的意義是約定俗成的，它的所指相對說來比較通行確定；另一方面，文字的排列組合亦即人們對它的運用要受邏輯和語法規則的制約。從「文字」的這些特徵來看，禪宗在修行上提倡「自悟自修」，就必然相應地否認「文字」的作用。從一定意義上也可以說「不立文字」是「自悟自修」原則的一種具體貫徹，它是從如何對待經典教條、是否採用通行規範的慧學形式去修行這樣一種特殊的角度貫徹「自悟自修」要求的。

禪宗之所以要排除「文字」的作用，主要是因爲「文字」的運用不合乎「自悟自修」的要求。首先，文字表現爲佛教的經典，其中所記述的是佛教的規範準則，因此，依於文字的修行實踐便會成爲依靠外力而不能自主的活動，無法從中體驗自己心、性的存在。其次，依

於文字的修行需要鑽研義理的慧學功夫，但借助語言文字從理智上認識了解佛教的道理和法則，還不等於思想意識的轉變。僅僅客觀地了解是不夠的，只有身體力行地自己去作，才是思想意識的眞正昇華，「明心見性」即是如此。

再次，語言文字名相概念是規範化的，而覺悟解脫是個人的心理體驗。人的根機有利頓之別，心性本身是無限定的存在，因而體驗心性或覺悟解脫的方法形式不應當是規範化、模式化的，而只能由個人隨機運用、隨機創造，所以文字不應執著。鈴木大拙指出：「禪的基本思想是與我們心內的活動接觸，它不依靠任何外部的附加物，盡可能選擇最直接的道路。因此，禪拒絕所有與永久權威類似的東西，只管將絕對的信仰置於自己的存在之上。這是因爲，在禪中，任何權威都來自內心。這是最嚴格意義上的眞理①。」這段話符合禪宗「自悟自修」的意義。

從上述「自悟自修」三方面的意義來看，惠能這一原則強調的是修行主體在修行實踐中的主動地位，要求修行者在修行中自立自主，完全排斥了主體受客體制約的一面。它強調修行活動完全在主體內部進行，排斥了修行實踐的外在形式，它強調修行活動的個性化，完全抹煞了修行活動的規範化。

二、惠能禪學的具體修行方法

「自悟自修」原則只是指出了修行實踐的基本要求，而不是修行實踐的具體方法。從修行實踐的一般原則到具體的實踐活動，需要有具體的方法。惠能提出的具體修行方法主要包括「無念」、「定慧等」和「頓悟」等幾項內容。

1. 無念爲宗

惠能提出「無念」作爲他的宗教修行實踐的重要方法。他說：「善知識！我此法門，從上以來，頓漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。何名無相？無相者，於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，爲人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即離色身。念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛；於一切上念念不住，即無縛也。此是以無住爲本。善知識！但離一切相，是無相；但能離相，性體清淨。此是以無相爲本。於一切境上不染，名爲無念；於自念上離境，不於法上生念；若百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。……即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生，故此教門立無念爲宗。世人離見，不起於念，若無有念，無念亦不立。無者無何事？念者念何物？無者，無二相諸塵勞；眞如是念之體，念是眞如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」（第三一—三二頁）

又說：「若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無著，莫起誑妄，即是眞如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道」（第五三頁）。「自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫，即得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通；

①（日）鈴木大拙《禪學入門》，第三三頁。

悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛位地」（第六〇頁）。

《壇經》中講「無念」的就是這些。惠能提出「無念」、「無相」、「無住」是他法門的「宗」、「體」、「本」，無非是要表明這些心理運作形式就是他修行實踐的具體方法。按照他的理解，從意識本身的狀態來說，「無念」就是「於念而不念」。「念」指人的意念或意識活動。「於念而不念」就是說又念又不念，在念念之中而有不念。顯然，「於念」的「念」和「不念」的「念」有不同的含義：後者指依對象而生起的「妄念」，亦即人心通常具有的知情意作用，其特點是對某種對象有所依戀、欲求和注意；前者是指「不染萬境」、「無二相分別」或「眞如之用」的念，它是作爲眞實存在的心本體（眞如）的發揮顯用，而不是對某種對象的反應。從意念的內容來說，「無念」就叫做「無相」。「無相」即「於相而離相」。「相」指事相，亦即具有確定規定性的具體事物。「於相而離相」的意思是說意識既不迴避事物又不注意事物的規定性，這種意識是一種無所分別的「朦朧」意識，它沒有某種具體確定的對象和內容。

從意識活動的過程來說，「無念」也稱爲「無住」。「無住」即「念念不住」，就是說意識處於相續不斷的活動狀態中，自然流逝，不斷運行，不停留在某種具體的對象物之上。總之，「於念而不念」說明「無念」不是那種清醒自覺的意識；「於相而離相」說明「無念」是沒有確定對象和具體內容的意識；「念念不住」說明「無念」是無所執著、不斷流逝的意識。「無念」、「無相」、「無住」的意思基本相同，它們只是從不同的角度說明怎樣才能使意識不受阻滯隔限，從而自我體驗那種處在自由自在狀態的「本心」的存在。

從惠能對於「無念」、「無念法」、「無念行」的說明中可以看出，「無念」的主要意義在於它是一種去除人們的執著，使心靈達到「自由」、「自在」、自然而然、無拘無束的

「解脫」狀態的方法。

惠能提出「無念」、「無相」、「無住」、「無縛」、「無憶」、「無著」，主要是針對神秀一系北宗禪法而發的。神秀雖然肯定心體清淨，但卻又要求人們守心看淨、拂拭修持，這顯然是一種執於心相的作法，也就是把心性作爲某種具體的存在來守護執求。在惠能看來，北宗的那種靜坐凝神、息心攝想的禪定功夫都是建立在這樣一種對「心」的執著之上的，因而他改造舊禪法、建立新禪法的工作就從破除對心的執著入手。他說：「即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生，故此教門立無念爲宗。」就是說人的煩惱、錯誤的思想感情，都是由於人自己的意識追求某種對象所造成的結果。意識企圖把握特定的對象，也就是「於境上有念」。

像北宗那樣教人「看心看淨」，顯然是把心性當作有具體規定的對象物來追求，這種有相的、具體的心，依惠能對心性的理解，就不是「本心」了，因爲本心、自性是清淨的，亦即無具體規定性的，所以北宗所追求的「淨心」乃是有相之心，它同樣屬於一種「境」，即意識所要把握的某種確定對象。這樣，如果說即心即佛，於是去追求心，那同樣是「於境上有念」，亦即意識對於某種對象刺激的反應，這樣的意識同樣屬於「邪見」或「妄念」。反過來講，心性既然本來清淨，本來空寂，「淨無形相」，那麼它就是無可執求的東西。如果意識不注意於某種對象，它的「內容」也不被某種對象所充實，那樣便是心本體顯露的狀態，也就是無執無縛的解脫境界。可見惠能的「無念法」在於徹底破除執著，不僅要破除對通常事物的執著，而且還要破除對心、性的執著。

「無念」方法雖然要排除意識對某種對象的追求，然而並不是說要停止任何意念活動，摒除思慮覺知。北宗的舊式禪法爲了發見本淨的心，於是要求除妄息想、不動不起，其結果

往往是抑制或滯息人的一切意識活動，使人像死灰枯木一樣地沒有靈性，這就是惠能所講的「百物不思，念盡除卻」。惠能針對這種舊禪法而提出相反的主張。他認爲依人的天性來講，意識活動是在不斷地運行的，只有死人才沒有意念：「爲人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕；若一念斷絕，法身即離色身。」因此他反對「百物不思，念盡除卻」。在他看來，假如意識活動斷絕，也就談不上什麼「識心見性」，所以說「若無有念，無念亦不立」。要證悟本心，關鍵不在於排除一切意念，而在於使意識無所執著，不受限制。意識活動並不都是有執著的，像「於念而不念」、「於相而離相」或「心不住法」的意識活動就是如此。這類意識活動不但不妨礙淨心，反而是體驗「淨心」存在的有效形式。如果不加區別地一概屏除意識活動，就無異於倒洗澡水時連同澡盆中的孩子一併拋棄一樣。

他講「無念」不是要說明怎樣攝心息想、不動不起或者徹底地止息一切意念活動，恰恰相反，是要說明怎樣徹底放開束縛和使意識自由自在地發揮作用。意識自由活動的關鍵就在於「無住」，不使意識執著於某一物，不使思維執著在某一點，「於一切上，念念不住，即無縛也」。心不住於一法，便是進入不受束縛的自由境地。如印順法師指出，「《壇經》不用『看心』，也不用『看淨』，直捷的從見聞覺知（語默動靜）中去悟入。人的『本性』，是念念不斷的，念念不住的。念是本性（眞如）所起的作用，只要『於自念上離境，不於法上念生』就是『見性成佛』。『性起念，雖即見聞覺知而常自在』，所以也不用『不動』、『不起』。……《壇經》直下把握當前的一念，活潑潑的不染萬境而常自在，將『看淨』、『不動』都超脫了，這才是曹溪禪的頓門直指——即用見性」①。這裡說的「無念」或者「當前的一念」、「見性之用」等等，並不是通常意義上的意識作用，而是無意識活動的形式。但是這種無意識作用並不一定以徹底排除或抑制通常意識的作用爲前提。一方面是反對意

識攀緣外境、追求對象，另一方面又要保持意識的自然活動，這兩方面才構成「無念」的完整意義。

這樣的所謂「無念」，胡適曾把它解釋為「不作意」和「自然無為」，「無念只是不作意」②；「作意就是『起心』，就是『打主意』，就是『存心要什麼』」③；「所謂無念，所謂不作意，也只是自然無為而已」④。這個解釋是正確的；但是它僅僅指出了「無念」不包括意志努力的人為因素的特徵，還不夠全面。

從惠能關於「無念」、「無相」、「無住」的說明來看，惠能認為如果意識進入這種無知無欲、自然而然的狀態，也就是達到了「自在解脫」、「來去自由」、「內外明徹」、「識心見性」的境界。

惠能認為，「無念」就其自身狀態說是「於念而不念」，既是有念，又是無念，既不同於一般所謂意念，也不同於一般所謂無念。就意念與外物的關係說，「無念」是「不離不染」、「不取不捨」，「見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處」，「於相而離相」。總之，它是使意識處於一種非此非彼的不確定狀態。從意識內容方面說，達到這樣的狀態的關鍵就是使意識不偏執於事物的規定性，排除差別的認識，思想上不產生「邊見」。他解釋「無念」說：「無者無何事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞。眞如是念之體，念是眞

①《中國禪宗史》，第一四九—一五〇頁。
②《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，見《神會和尚遺集》，第三三〇頁。
③《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，見《神會和尚遺集》，第三二二頁。
④《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，《荷澤大師神會傳》，第五五頁。

如之用。」這裡所謂「離二相」就是要求泯除對事物對待的規定性的主觀分別。「二相」即指生滅、有無、空有、人我、是非、善惡等等相互對待的規定性以及對這種對待規定性的認識。惠能把這種對事物差別、對待規定的認識與「塵勞」、「妄念」視爲同類，認爲它是「邊見」、「法縛」，他講「無念」就是要去除這種粗淺偏執的認識，而達到對於「眞如」、「自性」的認識。所謂「念是眞如之用」，無非是說要使認識符合「眞如」本體，而他所謂眞如本體就是「自性」、「自心」。

惠能認爲自性是超越具體規定的絕對實體，「無二之性，即是實性，實性無二」，「佛性是不二之法」（《曹溪大師別傳》），因而要「識心見性」當然就不能用把握事物差別、對立的現象的方法，而只有超出對立的認識才能體驗那個無所分別的自性本體的存在。他所提出的「無念」，就是這樣一種超越對立、把握「中道」的認識方法，神會曾經明確地揭示出「無念」的這一重要意義，「見無念者，中道第一義諦」①。

正因爲這樣，惠能強調必須超越差別對立的認識，做到離卻二邊。他說：「人心不思，本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣。內外不迷，即離兩邊，外迷著相，內迷著空，於相離相，於空離空，即是內外不迷。」（第八一—八二頁）。他要求人們能夠「內外不迷」。「內」就是指無相的本心，「外」指有相的事物，一內一外，正是一種對待關係。惠能認爲「兩邊」都不要執著，這樣就「內外明徹」、「通達無礙」了。惠能並不否認事物的差別對立，他把這種關係叫做「兩邊」、「二相」、「二法」，但是他反對認識上落於「邊見」，而主張「離兩邊」。他囑咐弟子說：「吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」（第九二頁）

從他這段話的意思來看，他是把事物的眞理當作整體，這個整體亦此亦彼，可以包括差別對立的具體規定，但又不等於這些具體規定。因此他在教人時要求「出語盡雙，皆取法對，來去相因」，你說A，我則說非A，你說非A，我則說A，如此則構成眞理的全體。到此爲止，應該說他的「無念」方法包含一定的辯證思維因素。但是他既然把眞如自性當作唯一眞實的存在，而這種存在又不受差別對待具體規定的限制，因此最終否認了對事物具體認識的眞理性，要求超越分別對待的認識，以某種不受具體內容限制的「認識」去直接契合那無差別規定的存在，或直接把握眞理的全體。

2.「定慧等學」

禪法是佛教中共同採用的修行方式。宗密說：「禪是天竺之語，具云禪那，中華翻爲思維修，亦名靜慮，皆定慧之通稱也。……悟之名慧，修之名定，定慧通稱爲禪那。」（《禪源諸詮集都序》卷一）可見禪的本來意義是禪定和智慧兩方面的結合。定是一種心理調節功夫，它表現爲一種行爲活動過程（包括身心二方面的活動）。慧主要是意念調節功夫，表現爲思想觀念的變化過程。相對來講，定主要是一種行爲活動，慧主要是一種觀念認識，二者具有一定的區別。基於這種區別，舊禪法往往把定慧劃分成一定的步驟次序，要求由定發慧，甚至強調了定而忽略了慧。

惠能反對當時割裂定慧的舊禪法。他認爲把定、慧分割爲兩個方面或兩個步驟，乃是一種執著於差別對立的迷誤表現，其結果則是導致知行不一的僞善。他說：「學道之人作意，

①《神會語錄第一殘卷》，見《神會和尚遺集》，第一二三頁。

莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法有二相，口說善，心不善，定慧不等。」（第二六頁）他指出舊禪法把定慧分爲二截，從認識上說是妄加分別，執著於現象的差別對立；從宗教道德來說，則是嘴上說的好聽，外表作得好看，而內心的思想覺悟並沒有眞正達到相應的境界，甚至與口中講的、表面作的截然相反。他說：「迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心。」實際上是「心行諂曲，口說法直」（第二七－二八頁）。舊禪法強調靜坐不動、息除妄念的禪定，這正是一種執著於一行一相的顚倒妄想、錯誤迷惑。因此，舊禪法割裂定慧，只注重履行外在的行爲儀規、作出表面的樣式，而忽視了更爲重要的方面，即內心的宗教觀念與覺悟，從而必然導致那種說得動聽、作得好看而內心執著甚至邪惡的虛僞表現。

爲了在宗教修行上作到表裡相應，知行一致，即內心的思想覺悟與外在的言行表現相一致，惠能提出「定慧等」的主張。他說：「心口俱善，內外一種，定慧即等。」（第二六頁）「定慧等」的一個基本標誌即宗教修行上的思想與行爲的一致。他把定與慧理解爲即體即用的關係。他說：「我此法門，以定慧爲本。第一勿迷言定慧別。定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識！此義即是定慧等。」（第二六頁）「定慧猶如何等？如燈光。有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法亦復如是」（第三〇頁）。惠能的弟子神會也曾闡述此義：「哲法師問：『云何是定慧等義？』答：『念不起，空無所有，名爲正定。能見念不起，空無所有，名爲正慧。即定之時是慧體，即慧之時是定用，即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。何以故？性自如故。即是定慧等學。』」①指出定和慧是同一事物的兩個方面，二者不可分割，兩個方面只是名稱不同而已，並不是說它們是各自

獨立的兩個事物的拼合相加。定慧就如同燈和光一樣，燈之所以爲燈，就因爲它有光之用；而光之所以能起，亦因爲它有燈之體。無光即不成其爲燈，無燈也不會有光。體用不分，原來一體，只有在思維的抽象中才把它們區分，因此說「名即有二，體無兩般」。可見惠能所謂「定慧等」就是講定慧的同一原理。通過對定慧同一性的強調，把宗教實踐活動的內與外、即思想意識和言行表現兩個方面更密切地結合爲一體，以求在宗教修行上達到表裡相應、知行一致的境界。因此，「定慧等」的主張，在當時佛教中是獨樹一幟的。

由於他注重內心的修養，所以他的「定慧等」的主張在當時的眞正用意正是突出內心覺悟和思想意識在宗教修行上的作用和意義。他所謂「定慧等」表面上是在講定慧的同一性，而實質則是以慧代定，或者說是抬高慧而貶低舊有意義上的禪定。從有關惠能的思想資料來看，他不但沒有發表教人如何坐禪入定之類的言論，甚至聲言：「道由心悟，豈在坐耶？」教人「不定不亂，不坐不禪」（《曹溪大師別傳》）。他所注重的是修行中「心」的方面，強調所謂「般若波羅蜜」、「般若行」。「般若」正是屬於內心智慧的方面，即宗教的悟與知的方面。他說：「摩訶般若波羅蜜者，唐言大智慧彼岸到。此法須行，不在口念。口念不行，如幻如化，修行者，法身與佛等也。」（第四九頁）

「般若波羅蜜」是大乘佛教所謂「六度」之一，即運用宗教的智慧度脫衆生達到彼岸的清淨涅槃世界的方法。惠能在這裡突出地強調「般若波羅蜜」在宗教修行中的意義，認爲修行這種智慧就可以直接成佛。他解釋「般若波羅蜜」說：「何名般若？般若是智慧，一切時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。……迷人口念，智者心行。不修即凡，一念修行，

①《神會語錄第一殘卷》，見《神會和尚遺集》，第一二八——一二九頁。

法身等佛。……摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無往無來，三世諸佛從中出，將大智慧到彼岸，打破五陰煩惱塵勞，最尊最上第一。讚最上最上乘法，修行定成佛。無去無住無來往，是定慧等。不染一切法，三世諸佛從中變三毒爲戒、定、慧。」（第五一頁）

他在這裡強調「般若波羅蜜」是最好的成佛方法，而修習這種方法，並不靠外在的言行，只需要在內心的覺悟與認識上用功。而修「般若行」也就是「定慧等」，可見他所謂「定慧等」實際上是與舊有意義上的禪定無關的。他是用思想認識的提高和心理狀態的改變來取代外在的行爲活動，在宗教修行的途徑上要求首先從思想意識上達到，這樣就可以保障行爲活動的正確無誤，舉手投足皆在道場。如果達到這樣的境界，那就會由內在的覺悟發而爲外在的言行，外在的言行則自然體現內在的覺悟，知行相應，表裡一如。應該說他這種「定慧等」的要求包含了一定的合理性，它強調宗教修行活動必須是表裡一致的。修行活動應該發自良心，出於自覺，從乎自律，眞正體現行爲主體思想覺悟的水平，而不是機械地履行外在的規範儀式。他在這裡雖然以拘執修定是偏，但實際上卻對禪法實踐提出更高的境界要求。

惠能的「定慧等」強調「慧」的意義，另一方面則排斥舊有意義上的「定」。在他看來，「心」、「性」本來「清淨」，本來「具足」，本來就是自我完善的實體，因而也就本來不散不亂，「本性自淨自定」（第三七頁），「心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無癡自性慧」（第七八頁）。既然心、性本來自淨自定，那麼也就沒有坐禪入定的必要了，他說，「此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動」（第三六頁）；「若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中」（第二八頁）。這裡明確否定了拘執靜坐不動、攝心求淨的必要性。當然，惠能也講「禪定」，但他賦予「禪定」以新的含義：「此法門中，何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境上念不起爲坐，見本性不亂爲禪。何名禪定？外離相曰

禪，內不亂曰定。」（第三七頁）「一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直心是」（第二七頁）。他完全改造了對禪定的理解。他所謂禪定已經不是傳統佛教所理解的那種攝心息想靜坐不動的禪定，舊禪法所具有的靜坐攝心、託境凝神之類的固定形式和規則程序皆已蕩然無存。這爲以後禪宗的宗教實踐不拘出家僧侶固有的修行形式而向著日常生活的廣闊領域轉移打開了缺口。

嚴格地講，他所謂「禪定」與傳統意義上的「禪行」也是無關的，因爲他所理解的禪定修行已經突破了外在規則的限制，也沒有固定的程式；它作爲宗教修行的一種形式，則是屬於「慧」的範疇。所謂「外於一切境上念不起」、「見本性不亂」等等，正是一種心靈的觀悟體驗活動。他在傳統佛教的諸多修行形式中，只保留了智慧一項，亦即他所謂「般若波羅蜜」。從禪法修行的角度來講，他的「定慧等」拋開了傳統禪法修行形式中作爲引發「智慧」的輔助條件和前提準備的各種環節，而只保留了「慧」即宗教的認識和體驗這一環節。這樣，禪法修習就沒有了前後內外的區分，不受先後程式和固定形式的限制，「一切無礙」，從而使人得以在一念之間自由自在地印證宗教信念，體驗自由無縛的狀態。這便是他的「頓教」、「頓法」。

3. 頓悟成佛

惠能認爲通過「頓悟」就可以成佛，而所謂成佛實際上就是「識心見性」。他說：「我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見眞如本性。是故將此教法流行後代，令學道者頓悟菩提，令自本性頓悟。」（第五九頁）「故知不悟，即是佛是衆生；一念若悟，即衆生是佛。……何不從自心頓現眞如本性。……識心見性，自成佛道」（第五八頁）。「前念迷即凡，後念

悟即佛」（第五一頁）。「頓悟」就是由衆生上升到佛的關鍵步驟，只要內心實現「頓悟」，當即就可以達到識心見性、覺悟解脫的境界。關於惠能禪宗的「頓悟」說，以下從幾點加以說明：

首先，「頓悟」是直觀。他們認爲自性是清淨的、無規定的絕對實體，這實際上已經排除了人類的理性思維完整地把握自性的可能。但是他們又不否認自性、本心可以被把握被發現，而是認爲排除通常的思維形式，通過某種特殊的思維形式便可能發現自己的本性、本心。惠能說：「自識本心，自見本性，悟即元無差別，不悟即長劫輪迴」（第三〇頁）。「識心見性，即悟大意」（第一五頁）。「得悟自性，亦不立戒定慧」（第七九頁）。表明心性是所悟的內容，悟是「識心見性」的形式，通過「悟」便可以把握心性。按照惠能禪宗的觀點，「頓悟」作爲把握事物的一種形式，它不同於人們通常認識事物所採取的各種形式，特別是不同於理性思維。其區別主要表現在兩個方面：

其一、在把握事物的方式上，「頓悟」是對所觀照的對象的直接契入或契合，而無需概念的推演、思維的抽象及文字的描摹等等。惠能說：「故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。」（第五四頁）發現「自性」要通過某種特殊的觀照，而這種觀照不能借助於語言文字以及相應的概念化思維來實現。他又說：「自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」（第三二頁）說明他所謂「無念」作爲觀照心性的一種形式，實際上也就是「頓悟」，而「頓悟」不是與通常的「見聞覺知」不同的認識形式。理性思維需要經過思維抽象對事物加以分析概括，運用概念範疇進行邏輯推演，並且要借助於語言文字作爲其運作實現的媒介形式。

惠能禪宗把這樣的思維形式稱爲「知解」、「思量」，認爲應當排除思量分別、求知求

解以及相應的文字語句對於心性的阻隔，而直接契入心性本體。如百丈懷海認爲文字語句所表達的只是「不了義教」，而「了義教」則非關文字：「問：『從上祖宗皆有密語遞相傳授，如何？』師云：『無有密語，如來無有秘密藏。只如今鑒覺語言分明，覓形了不可得，是密語。從須陀洹向上，直至十地，但有語句，盡屬法塵之垢；但有語句，盡屬煩惱邊收；但有語句，盡屬不了義教；但有語句，盡不許也。了義教俱非也，更討什麼密語？』」（《古尊宿語錄》卷二）

從禪宗的觀點來講，所謂了義之教也就是「識心見性」，「頓悟」作爲「識心見性」的形式無需文字語句爲實現的媒介。黃檗希運指出心性不能通過文字句義去把握，而只能依靠默契心會，如果求知求解，反而迷失大道（指心性）。「論這個法，豈是汝於言句上解得他？亦不是於一機一境上見得他。此意唯是默契得，這一門名爲無爲法門。若欲會得，但知無心，忽悟即得。若用心擬學取，即轉遠去」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）。「我此禪宗，從上相承已來，不曾教人求知求解。只云學道，早是接引之詞。然道亦不可學。情存學解，卻成迷道。……第一不得作知解。……不可守名而生解，故方得魚而忘筌。身心自然，達道識心。達本源故，號爲沙門。沙門果者，息慮而成，不從學得」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）。藥山惟儼認爲只有「非思量」才能夠「思量」那個無可思量的絕對實體：「師坐次，有僧問：『兀兀地思量什麼？』師曰：『思量個不思量底。』曰：『不思量底如何思量？』師曰：『非思量。』」（《景德傳燈錄》卷十四）這裡所謂「默契」、「非思量」就是指「頓悟」，它是可以直接契入心性本體的思維形式，與思量分別、求知求解等曲折地把握事物的認識形式不同。

其二、「頓悟」在把握事物方式上，是整體的契合或者徹底的契入，不是對事物某一局

部或某一特性的把握，也不等於對事物各個局部認識的拼合，而是對事物整體的一種完全徹底的把握。惠能的弟子神會將「頓悟」把握事物的方式比喻爲用利劍一下斬斷「一綟之絲」，而不是一根一根地逐一斬斷：「發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷即累劫，悟即須臾。……譬如一綟之絲，其數無量，若合爲繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍。發菩提心人亦復如是，若遇眞正善知識，以巧方便直示眞如，用金剛慧斷諸位地煩惱，豁然曉悟，自見法性本來空寂，慧利明了，通達無礙。證此之時，萬緣俱絕；恒沙妄念，一時頓盡；無邊功德，應時等備；金剛慧發，何得不成①？」說明對心性的了悟以及迷惑煩惱的克服並非逐步實現、局部完成，而是一下子完成的大徹大悟，是思維的飛躍與認識的昇華。這種思維形式比通常認識所採取的局部把握逐步逼近的方式來得更加完全徹底，因而也顯得更加明快利落，於是惠能禪宗才把這樣的「悟」稱爲「頓悟」。

與此相應，「頓悟」的發生機制也與通常的認識形式有所不同，它是在一念之間完成的認識飛躍，不需要從感性到理性、從局部到整體，以及從前提到結論的認識積累和邏輯推論的過程。惠能禪宗把這種情況稱之爲「一念相應」、「不由階漸」等等。惠能說：「一念若悟，即衆生是佛。」（第五八頁）神會說：「一念相應，便成正覺②。」「約斯經義，只顯頓門，唯存一念相應，實更非由階漸」③；「我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸」④。馬祖道一說：「若是上根衆生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級地位，頓悟本性。」（《古尊宿語錄》卷一）這些都說明「頓悟」的出現是不期而遇、突如其來的，它很類似於人們常說的靈感湧現，而不像通常的認識活動那樣需要一個過程。

儘管「頓悟」的出現具有突發性的特點，但是這並不意味著「頓悟」與修行主體以往所具有的經驗毫無關係。臨濟義玄曾說：「天下老和尚知其邪正，不是娘生下來便會，還是體

究練磨，一朝自省。」（《古尊宿語錄》卷四）「頓悟」雖然沒有認識的積累和推導的過程作爲直接的前提條件，但卻有悟的主體平日所具備的經驗作爲基礎。正是由於平日的參究思索，才會在某一時刻出現豁然省悟。修行者離開了這樣一個基礎，「頓悟」就很難出現；即使偶有所悟，也未必是自己原來所期望的結果。

另外，「頓悟」雖然不像通常的認識形式那樣需借助語言文字來實現，但是語言文字有時可以對「頓悟」的發生起到激發催化的作用。禪宗文獻中關於禪師們「言下大悟」的記載多不勝數，惠能自己也說：「我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見眞如本性。」（第五九頁）表明「頓悟」本身雖然不是必須運用語言文字才能運作的思維形式，但它並不是絕對地和語言文字無關。往往有這樣的情況：禪師們參究的問題長期積蘊在心中，百思不得其解，偶爾被人用包括語言文字在內的某種方便將疑難點破或把問題取消、改換，結果使自己進入新的觀察天地，於是疑情頓消，豁然曉悟。在這種情況下，文字語句只是爲「頓悟」的發生提供一定的機緣條件，它不等於「頓悟」本身，更不能代替「頓悟」。

鑒於他們把「頓悟」作爲「識心見性」的一種形式，而這種形式又不同於人們通常運用的「見聞覺知」以及概念化的思維形式，我們只能說它就是一種直觀。惠能禪宗把這種直觀當作一種比理性思維更有效也更高超的思維形式。他們強調人所應當認識的只有自性、本心

①《神會語錄第一殘卷》，見《神會和尚遺集》，第一二〇—一二一頁。
②《神會語錄第一殘卷》，見《神會和尚遺集》，第一〇〇頁。
③《神會語錄第一殘卷》，見《神會和尚遺集》，第一三一頁。
④《神會語錄第三殘卷》，見《神會和尚遺集》，第一七五頁。

，而認識和把握心性的途徑又只有頓悟一種形式，這就完全排除了理性思維在人類認識中應有的地位和作用，而片面強調直覺思維的作用，在認識論上走向了非理性主義或直覺主義。人類的認識機制是複雜的，多層面的，惠能意識到了感受、意會、直觀等思維形式的重要作用，這本身並不全錯，他的錯誤在於把這個方面片面強調，對人類認識能力做狹隘的理解。

其次，「頓悟」是一種主觀心理體驗。就目前的研究狀況來看，人們往往只注意從認識論角度去理解和說明惠能禪宗所講的「頓悟」，把它僅僅當作主體認識世界或把握世界的一種手段、形式，而忽略了「頓悟」作爲一種具體的宗教修行實踐形式的本來意義。當然，我們並不否認可以從認識論角度去解釋禪宗的「頓悟」，「頓悟」確實包含著一定的認識論意義，因而有必要從這一角度加以研究和闡釋。但是如果只是局限在這樣的觀察範圍之內來理解和說明禪宗的「頓悟」，就未免顯得過於狹隘，難以揭示「頓悟」作爲宗教實踐形式的本來意義以及它與一般的科學認識之間的差別，而且很容易給人造成一種誤解，即禪宗的「頓悟」只是獲取某種知識的手段，似乎禪宗提倡、探討和運用「頓悟」只是要認識世界和了解世界，獲取關於世界的某種知識。

事實上，在禪宗那裡，「頓悟」的意義並不僅僅在於它是獲得知識的方便，至少它的主要意義不在於此。「頓悟」主要是一種獲得精神解脫的實踐方法。如果說禪宗所謂「頓悟」、「識心見性」意味著他們所追求的解脫要求從認識層面著手的話，那麼應當說「頓悟」、「識心見性」或者獲得心性的「知識」只是達到精神解脫的多種途徑之一種。禪宗所理解的自在解脫、成佛證智，並不單純局限於提高認識和獲取知識方面，而更包括主體心態的改變。因此，「頓悟」或「識心見性」也就不同於通常那種主體置身於對象之外的靜觀式認知，而是主體參與其中，或者是主體達到客體所具有的那種狀態的活動體驗，它要求通過主體自

身的活動來「證明」自己所信奉的最高實體或終極存在——對禪宗而言，就是指所謂心、性——的眞實存在，要求主體通過自身的活動達到自己期望的目標、進入理想的境界。這種主體活動的體驗，比起一般的認識，具有更爲鮮明的主觀性色彩。

聯繫前面講到的惠能所謂「無念」來看，「頓悟」是一種單純停留在主觀意識範圍內的活動，它沒有客觀的來源，也沒有客觀的內容。他所悟所念的內容，不包括客觀物質的世界，而僅僅是人的「自性」、「本心」。所謂「不染萬境」、「不於法上生念」、「識心見性」等等，都說明「頓悟」不是對客觀存在的反應，而僅僅是從心本體（意識）發生的一種作用而已。鈴木大拙解釋神會的「般若直觀」（即「定慧等」的「慧」）時，曾把它稱爲「純粹的自我意識，或純粹體驗，或純粹覺悟，或直觀」，認爲它是人類經驗中那種最內在的「主觀性」的一種意識，「這確實是自我的意識，在此處不再有主客之分，而主體就是客體，客體就是主體」①。這個看法，對於惠能的「頓悟」、「般若智慧」是同樣適用的，因爲神會的「定慧等」、般若直觀乃是從惠能那裡接受下來的；而惠能所謂「定慧等」與「無念」、「頓悟」又相通相聯，本來都是發現、體驗「自性」的方法。

顯然，「頓悟」不是主觀意識對客觀事物及其規律的反應。如果說認識是一種反應活動的話，那麼嚴格說來，惠能禪宗所謂「頓悟」就不單純屬於認識的範疇，因爲悟是僅僅限於主觀意識自身的事情，它並不涉及和對象的關係。大珠慧海就曾說明「識心見性」與是否存在對象無關：「問：『對一切色像時，即名爲見；不對色像時，亦名見否？』答：『見。』」問：『對物時從有見，不對物時云何得見？』答：『今言見者，不論對物與不對物。何以

①（日）鈴木大拙《禪學隨筆》，第一六八頁。

故？爲見性常故。有物之時即見，無物之時亦見也。故知物自有來去，見性無來去也。』」（《大珠禪師語錄》卷上）

可見，「頓悟」、「見性」並不是主觀意識對某種對象物的反映或再現，而毋寧說是主觀意識的自我表現，這樣才可能在沒有對象物的情況下而有所「見」與「悟」。因此，就「頓悟」與悟的主體（心性或意識）之間的關係來說，它們不是反映與被反映或者能知與所知的關係，而是即體即用亦即本體和功能的關係。黃檗希運曾明確道破這層意思：「問：『如何是見性？』師云：『性即是見，見即是性，不可以性更見性；聞即是性，不可以聞更聞性。只你作性見能聞能見性，便有一異法生。他分明道所可見者，不可更見。你云何頭上更著頭？……所以法性無來去，無能所見。既如此，因什麼道我見我聞？』」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）

「見」是心性的作用和表現，而不是有一個「見」與「悟」的主體再去另外發現一個心性主體。實際上，大乘佛教早就要求人們在修習四念處之一的心念處觀法中觀想所緣之心不是獨立的另外一個心，如《大集經》說：「云何菩薩修心念處？觀是心性，不見內入心，不見外入心，不見內外入心，不見陰中心，不見界中心。既不見已，作是思惟：如是心緣爲異不異？若心異緣，則一時中應有二心；若心即緣，不應復能觀於自心，猶如指端不能自觸，心亦如是。作是觀已，見心無住，無常變異，所緣處滅。」（見《宗鏡錄》卷九十四）要求人們觀心無常，而用以觀想的道理，就是能觀之心與所觀之心不是主體和對象的關係，所緣之心實際上還是能觀之心的一種作用和表現。

在對這一問題的理解上，惠能禪宗並沒有背離大乘佛教的基本觀點。按照他們的看法，人皆有心性，假如要印證自己心性的存在，並不能用一種心去認識或反映另一種心，而是只

有聽憑「頓悟」這樣一種心的作用的自由發揮。這就如同眼睛能看，但是不能看見眼睛自身。如果要證明或發現自己眼睛的存在，那就只有讓自己的眼睛發揮出看的作用，人通過看的活動而確信自己眼睛的存在，而不是用眼睛看眼睛。因此，心的作用本身就證明心的存在，人通過「頓悟」可以體驗自己本心的存在。「頓悟」這樣一種意識功能的發揮，並不是嚴格意義上的認識，它既不是對外物的反映，也不是通常所謂反省認識。

一般所謂反省是對認識的認識或思索的思索，它還是以主觀認識爲反映對象的。「頓悟」卻並不以既有的認識爲反映對象或認識內容，而僅僅是有「悟」的活動而已，它不需要「悟」什麼，因爲通過「悟」本身已經可以使人感受到「悟」之本體的存在。所以說「頓悟」並不是反映某種事物的意識活動，禪宗一般稱之爲「悟無所得」。惠能說：「道畢竟無得無證。」（《曹溪大師別傳》）「自性本無一法可得」（《六祖大師法寶壇經・定慧品》）；「萬法盡通，萬行具備，一切無礙①，但離去相，作無所得，是最上乘」（第八八頁）。這裡所謂「作無所得」，就「悟」之「作」而言，也就意味著並沒有悟到某種具體的內容。

惠能以後的南宗禪師們更進一步闡發此義，認爲心性本來清淨，體不可得，因而所謂「頓悟」、「見性」實際上是無得無見。神會說：「約斯經義，只顯頓門，唯在一念相應，實更不由階漸。相應也者，謂見無念；見無念者，謂了自性；了自性者，謂無所得；以其無所得，即如來神。……本自性清淨，體不可得故。……如是見者，謂無所得；無所得者，即是眞解脫；眞解脫者，即同如來知見，廣大深遠，一無差別故。」（《荷澤神會禪師語錄》卷上）大珠慧海把「頓悟」解釋成「頓者，頓除妄念，悟者，悟無所得」（《大珠禪師語錄》

①「礙」原作「離」，郭朋校釋改為「雜」，疑應作「礙」，故改。

卷上），並說對心性的知、見是一種沒有具體內容的知、見，這種知、見無所不知，無所不見：「問：『身心以何爲見？是眼見、耳見、鼻見及身心等見？』答：『見無如許種見。』問①：『既無如許種見，復何見？』答：『是自性見。何以故？爲自性本來清淨，湛然空寂，即於空寂體中能生此見。』問：『只如清淨體尙不可得，此見從何而有？』答：『喻如明鑒，中雖無像，能見一切像。何以故？爲明鑒無心故。學人若心無所染，妄心不生，我所心滅，自然清淨，以清淨故，能生此見。』」（《大珠禪師語錄》卷上）

從這些說法中可以看出，惠能禪宗所講的「頓悟」或「識心見性」非但不能獲得某種具體的知識，而且它剛好是知識的否定與排除。他們從大乘佛教般若學說中所謂有所知則有所不知、般若無知而無不知的觀點出發，把有所得或者有具體內容的認識當作有限的知識，認爲它不能與清淨的心性本體相應，而只有排除了這樣的知識的限制妨礙，才能使意識活動達到與心性本體相應一致的狀態。他們從佛教的信仰出發，把這種狀態說成是具備了佛的智慧而無所不知的精神境界，並把「頓悟」當作達到全知的方便。

惠能禪宗把「頓悟」說成「無所得」的無知無見是符合實際的，而把「頓悟」說成無所不知的形式則是根據宗教信仰作出的結論。實際上，「頓悟」主要是改變主體狀態的一種活動形式，它屬於一種心理體驗。心理體驗與認識活動有所不同。認識是主觀意識反映某種事物，主觀與客觀相符合；心理體驗是主體按照某種目標改變自身的狀態，通過自身的活動做到與所確信或所期望的目標相應一致。換句話說，認識是主體對事物的瞭解和觀照，體驗是主體像所要瞭解的事物那樣去活動。

禪宗所講的「頓悟」就是使意識活動像清淨的心性本體那樣無知（包括思量分別）無欲（包括愛憎取捨）的一種形式，如果說它也是一種「知」的話，那麼這種「知」實際上並不

是什麼無所不知的全知，而是主體自身活動的經驗。如果說這種經驗也屬於認識，那麼這種「認識」並不涉及能、所的關係，而只涉及能動主體心的體用關係，這是它與通常那種以解決能所如何一致爲職能的認識相區別的一個重要標誌。惠能禪宗所謂「識心見性」的「識」與「見」，只能說是一種不確切的方便提法，實際上心、性既不能被「識」被「見」，心、性存在的體驗也不能有所識、有所見，而是無識無見亦無所得的。

「頓悟」的心理體驗是一種瞬間的高峰體驗，它具有鮮明的心理轉換職能，可以爲信仰者帶來良好的宗教心理效應。惠能明確肯定「悟」是在一念或剎那之間實現的，「一念若悟，即衆生是佛」（第五八頁）；「迷來經累劫，悟則剎那間」（第七二頁）。正是由於這樣，「悟」才被冠之以「頓」。按照舊禪法的要求，「頓悟」要以自覺控制和意志努力的心理調節過程爲基礎，即要通過刻意修持與固定程序來誘導「頓悟」的出現，這樣就陷入了以有爲求無爲、以拘束求自然的自相矛盾困境。依惠能的觀點，心、性既然是無規定的實體，那麼若要體驗心、性的存在，就應當使意識處於無所制約和限定的狀態，或者是聽任意識自由活動。而意識的自由活動與不受限制狀態也就意味著內心沒有執著，假如內心稍有依戀、繫念、欲求、思慮之類，便是受到限制，失去自由。因此，有執與無執、限制與自由這兩種不同質的意識狀態之間並沒有一個過渡環節或中介狀態。要麼是迷，要麼是悟，或者繫縛，或者解脫。它們之間不是前因後果的關係，從前者到後者的轉化必須經過一個跨越間斷的思想飛躍。因此，意識的自由活動不能以某種含有意志努力亦即有所執著受到限制的意識活動爲直接前提，也就是說，由迷到悟不是一個漸進的過程，而是一個突變。「悟」的發生是在瞬

①「問」字原作「云」，疑為「問」之誤，故改。

間實現的，不由階漸，無須準備，不期而遇。由此可見，「頓悟」具有不由自主、無所執著以及沒有固定的程序和形式等特點。從這些特點來看，它實際上就是一種高峰體驗（Peak-experiences）①。這種體驗是宗教信仰者對自己所信奉所期望的最高實體或終極存在的一種感受或「親證」。對宗教信仰者來說，他們沒有進入這種體驗狀態時只是相信或者說肯定某種終極實體的存在。就惠能禪宗而言，也就是相信自己是最眞實的存在（「自性眞如」）。但是他們的整個意識中還存留著種種分別，如物我、生死、凡聖等等，保持著清醒的理智狀態（在佛教看來則是處於迷惑狀態），因而不能親自證實或感受到終極實體的存在。只有在瞬間的高峰體驗狀態中，他們的意識中才徹底地泯除分別，物我兩忘，超脫生死，於是親身感受到永恒無限的終極實體的存在。在惠能禪宗，就是親自證實了自己就是絕對的眞實存在，所謂「識心見性」即是。因此，只有這種瞬間的體驗感受才是眞實的，一切永恒、無限、絕對，只不過是這感受體驗的一瞬間而已。佛教信仰者所期望的寂淨安樂、自在解脫、永生無限等等，都依託於這種瞬間的高峰體驗，它實際上是佛教信仰者們為了實現自己的宗教理想而唯一可以依賴的現實基礎。這就是「頓悟」所具有的宗教實踐意義。

一般人們都根據惠能頓悟成佛的主張而認為他的禪法是一種簡易功夫。這種看法雖不算錯，但是畢竟籠統而不嚴格。實際上，惠能禪法的簡易要看從什麼意義上而言。如果從「頓悟」揚棄了傳統禪法修習中的繁雜步驟和死板形式來說，「頓悟」不再需要刻意追求和積累功夫，因而它是簡易或簡單的；這個意義上的「簡」，是相對於煩瑣而言的。按照舊禪法的修行功夫次第，「頓悟」是在靜坐斂心聚精會神的基礎之上的高層次功夫，它的得來更為不易。「頓悟」首先需要以上乘根機（「利根」）或優良的素質（悟性）為基礎，依靠先天的自然稟賦和偶然刺激的觸發，因而它是否出現往往不依人的主觀意志和人為努力而轉移，當

人們苦苦以求，切切以盼時卻偏偏不得。其次，「頓悟」是個人的內心體驗，沒有通行規範的途徑可供因循襲蹈，全憑修行者個人自己的力量。

另外，「悟」的標準完全是內在的和不確定的，它根據每個人的根機境遇差別而有不同，靈活變化而無一定之規。因此，「頓悟」這種高層次功夫更為艱難，特別是對於素質低劣，基礎薄弱的人來說更是如此。惠能說：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸契，悟人頓修」（第三〇頁）。表明他倡導的頓悟方法只適宜於根機靈利的人，而不易為一般人所掌握。從這個意義上講，「頓悟」又是難上加難的方法，而非簡易功夫。可見，惠能禪法的所謂「簡易」，僅僅是就它沒有外在的煩瑣形式和程序而言的，然而沒有煩瑣的程序形式並不等於簡便易行。因此我們認為不宜籠統地判定惠能禪法為簡易或是艱難，否則很容易造成對這一問題的誤解。

既然惠能禪法是簡中有難或簡而不易，那麼他的禪法就應當是不易普及流行的，可是何以它在惠能以後卻廣泛地流傳開來而形成一股潮流呢？筆者認為，除去社會因素的決定作用之外，須從這種方法本身看。就外在方面講，這種方法突破了固定規則形式的束縛，比起舊式禪法的煩瑣功夫顯然更易為人們接受掌握，因而具有更強的吸引力。就內在方面講，由於它的標準是內在不確定的，於是為人們把各種各樣的無意識活動體驗都當作「頓悟」提供了可能，因此這種禪法對修行者更具有趣味性和誘惑力。實際上惠能禪法的傳人所理解的「頓悟」未必都完全符合惠能「頓悟」的本義，但是由於它們之間畢竟具有某種一致性，於是魚

①關於高峰體驗的特點，可參見（美）馬斯洛《人的潛能和價值》，華夏出版社一九八七年版，第三六六—三八一頁。惠能禪宗所謂「無念」、「頓悟」等意識活動形式，與高峰體驗具有許多一致的特點。

目混珠地摻雜在一起。惠能這種新禪法爲禪僧們「攀龍附鳳（胡適語）地聚集到六祖禪法的旗幟周圍提供了便利條件，於是形成了佛教禪學中一股洶湧澎湃的新潮流——南宗。

第四章　惠能以後的南宗禪

惠能以後，南宗的勢力逐漸壯大，在他去世以後約百年的時間裡，已經達到「凡言禪皆本曹溪」（柳宗元〈賜謚大鑒禪師碑〉，見《全唐文》卷五八七）的地步，天下禪者，或親承六祖心傳，或攀龍附鳳地自我標榜稟受曹溪宗旨，惠能開創的新禪學產生了廣泛深遠的影響，形成了當時中國佛教特別是禪學中的一股強勁潮流。在這股潮流的衝擊下，南宗逐漸發展成爲禪宗中的最大勢力，其禪學也逐漸取代了禪宗中其他派系的思想和實踐形式。禪宗在南宗這裡完成了發展方向上的徹底轉變，以後逐漸在中國佛教中佔據主導地位。從惠能開始的禪學革新運動，經過惠能以後幾代師徒的共同努力才告完成。如果考察這一禪學革新運動，絕不能忽略南宗師徒的思想與實踐。

南宗是一個歷史範疇。寬泛地講，凡屬於從惠能開始的傳法系統中的禪宗派系及其思想實踐，都可以稱爲南宗。這個意義上的南宗，支脈繁多，思想龐雜，歷史長久，本書不可能作全面系統的論述，而只能圍繞著它在最富有創造性的歷史時期內所提出的思想和實踐作一扼要探討。嚴格說來，南宗本來是指嶺南惠能所開創的一派禪宗①，它是與北宗相對而言的。當北宗不復存在，甚至南宗取代了整個禪宗的時候，南宗實際上也就等於整個禪宗，而禪

①印順法師把稟承「南印度傳來的宗旨」的禪學、「中國南方的佛學」及中國南方各地的禪宗派系都歸結為「南宗」。參見《中國禪宗史》，第八五—九五頁。筆者不贊同這一觀點。

宗也就無所謂南宗北宗的派系分別了。北宗在神秀以後延續了一百多年的時間[1]，這就意味著嚴格意義上的南宗也應當是指這一時期內的惠能一派禪宗。廣義上所指的南宗的最富有創造性的歷史時期也就在這一歷史階段之內，因爲南宗禪師們在這一時期內把惠能開創的思想和實踐，甚至組織力量大大擴展開來。據此，這裡所討論的南宗主要集中在惠能以後幾代師徒的思想和實踐範圍之內，從時間上說，大致不超出西元九世紀的歷史階段。

這一時期的南宗，主要包括荷澤神會（六八三—七五八[2]）、青原行思（？—七四〇）、南嶽懷讓（六七七—七四四）和韶州法海等四個系統。神會、行思、懷讓和法海都是惠能的弟子，他們分別在中原、江西、湖南和嶺南地區傳法，把惠能開創的禪法傳播到大江南北。以後又有懷讓的弟子馬祖道一（七〇八—七八八）和行思的弟子石頭希遷（七〇〇—七九〇）分別在江西和湖南傳法，從他們開始，禪師們廣泛地運用各種各樣靈活變化的修行實踐形式，把惠能的思想深入貫徹到具體的修行實踐之中，並且使南宗在組織規模上大大發展起來。由於現有的資料所限，這裡只論及神會、行思和懷讓三個系統。

惠能以後，南宗師徒繼承並發展了惠能的禪學思想。儘管各系統的思想主張及其所運用的修行實踐形式各有自己的特點和側重，但是都可以看做是對惠能禪法的弘揚展開。因此，我們主要著眼於南宗各系的共同點來對他們的思想和實踐作一概括考察。在考察南宗的思想和實踐時，盡可能省略其從惠能禪學中直接繼承的部分，而著重探討其對於惠能禪學有所發揚光大的內容。根據現有資料，就南宗禪學的總體來看，南宗師徒無論是在心性觀方面還是在宗教修行實踐方法的主張及其具體實踐方面，都沿著惠能開闢的方向有所突破前進，大大豐富和發展了惠能提出的思想主張和實踐形式。相對來說，南宗禪師並不十分注重心性觀點的闡釋，而是更注重於宗教修行實踐方法的說明及具體運用。與此相應，他們對於惠能禪學

有所創造性發展的思想和實踐內容，也就更集中地體現在他們關於宗教修行實踐的觀點主張以及他們所運用的禪悟體驗形式方面。根據這種情況，本書對南宗禪的考察也以他們關於宗教修行方法的主張及其所運用的具體實踐形式爲主。

結合南宗師徒的思想主張與具體實踐來考察，他們所主張並運用的修行實踐方法主要包括自立自主、無心無修、法無定法等幾方面內容。以下分別論述。

一、自立自主

所謂自立自主，是說修行實踐的主體，即修行者自己是宗教實踐的決定因素，再具體地說，修行者的主觀意識或者心是一切修行實踐活動的依據和準繩。按照南宗的觀點，心是萬法的根本，一切法由心而造，因而宗教實踐的決定力量和實踐活動的準則就在修行者自己的心中，而不是任何外在的權威、規範、教條。

惠能由性含萬法進一步引申出佛教的經典教條決定於人的結論，意在說明人的主觀意識是一切佛教經典教條制度規範的根據。南宗師徒比惠能更直接了當地斷言「心即是法」、「法由心生」。馬祖道一說：「一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心爲萬法之根本。」（《江西馬祖道一禪師語錄》）馬祖道一禪師的第二代弟子黃檗希運（卒於八四

①參見溫玉成《禪宗北宗初探》，載《世界宗教研究》一九八三年第二期。
②據〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍腹建身塔銘并序〉，見溫玉成《碑刻資料對佛教史的幾點重要補正》附錄一，載《中原文物》一九八五年特刊，第二一一頁。

七—八五九之間）說：「此法即心，心外無法；此心即法，法外無心。」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）

這裡所謂「法」，指佛祖的教法，包括佛教的教義教理和宗教實踐的行為準則。南宗禪師主張佛教的教法，甚至一切事物不出心外或以心為本，是以更為明確的形式指出心就是宗教實踐的最終依據和基本準則。法由心生，心即是法，這是南宗的基本信念，禪師們總是不失時機地向學人指示這一點：「越州大珠慧海禪師者，……初至江西參馬祖。祖問曰：『從何處來？』曰：『越州大雲寺來。』祖曰：『來此擬須何事？』曰：『來求佛法。』祖曰：『自家寶藏不顧，抛家散走作什麼？我這裡一物也無，求什麼佛法？』師遂禮拜。問曰：『阿那個是慧海自家寶藏？』祖曰：『即今問我者是汝寶藏。一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？』師於言下自識本心，不由知覺，踊躍禮謝。」（《景德傳燈錄》卷六）這裡所謂「自家寶藏」即指每個人自己的「心」。馬祖認為人自己的意識就是一切佛法，一切佛法都由它建立，因而忘記了自己的心而去追求佛法，便如同抛家散走、迷途不返一樣愚蠢。

從心即法的觀點出發，南宗反對在宗教修行實踐中從心外尋求修行的目標和標準。荷澤神會說：「為衆生心中各有佛性故①，知識起心外求者，即名邪求。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）黃檗希運說：「但是衆生著相外求，求之轉失。使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得。……今學道人，不向心中自悟，乃於心外著相取境，皆與道背。」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）在南宗禪師看來，宗教修行實踐的目標和準則都是由修行者自己的心所決定所創造的，因此修行活動的努力方向便不應當是追求某種外在的目標，也不應當遵從某種外在規則的約束，而是對自己的心的自覺，服從自己的心的制約，如果

向心外追求宗教修行實踐的準則、服從於自心以外某種權威力量的制約，那便表明修行的努力迷失了正確的方向，這樣的追求和努力只是一種永遠不達目的的「邪求」。

與反對外求相應，南宗禪師強調修行實踐必須依靠自己的力量，他們把依靠自力的修行稱爲「自度」。馬祖道一的弟子大珠慧海說：「衆生自度，佛不能度。若佛能度衆生時，過去諸佛如微塵數，一切衆生總應盡度，何故我等至今流浪生死，不得成佛？當知衆生自度，佛不能度。努力努力，自修莫倚他佛力。」（《大珠禪師語錄》卷上）

所謂「自度」，就是憑藉自己的力量達到理想目標。南宗禪師認爲依靠外在的力量不可能使自己達到覺悟解脫的理想境地。因此，若要得解脫，還須靠自己。只有憑藉自己的力量修行，才可能有屬於自己的收獲。而自己的力量源泉便是自己的心。在禪師們看來，自力修行並非易事，它好比一條奇險的路徑。

「時有僧出問：『還有學路也無？』師曰：『有一路，滑如苔。』僧曰：『學人躡得否？』師曰：『不擬心，汝自看。』」（《景德傳燈錄》卷十四）所謂「滑如苔」是形容奇險難行，不易掌握。它與那種有外力可供憑藉、有規則可以依循的修行方法不同，完全依靠自己判定是非正誤，完全由自己把握方向標準，這就需要以修行主體自身的良好素質（如堅深的信念、高超的悟性等）爲基礎，而這個基礎依然離不開每個人自己的心。

南宗禪師認爲，要作到自立自主、不向外求、不倚他人，修行者首先要有充分的自信，相信自己是佛是祖，而不盲從於外在的權威。黃檗希運的弟子、後來禪宗五家中臨濟宗的創始人義玄禪師（？—八六六）說：「如山僧指示人處，只要你不受人惑。要用便用，更莫遲

①「佛性故」三字原缺，據北京圖書館八三七六號補，見《敦煌寶藏》第一一〇冊。

疑。如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你若自信不及，即便茫茫地徇一切境轉，被他萬境回換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲得識祖佛麼？只你面前聽法底是。」（《古尊宿語錄》卷四）

「自信」就是相信修行者自己的意識是一切佛、祖及其教法的根據，而不為自己心外的境所迷惑折服。在他們看來，如果沒有這種自信，就很容易盲從外在的境，向外追求，心隨境轉，「逢境便緣，逢塵便執。觸處惑起，自無準定」（《古尊宿語錄》卷四），這樣使得修行者總是處在對外界有所依賴的狀態，失去自主，不得自由。臨濟義玄甚至公然聲稱「自達摩大師從西土來，只是覓個不受人惑底人」（《古尊宿語錄》卷四）。佛教祖師的教導與禪宗的精神就是要人們能獨立自主，不迷信他人，不盲從權威。因此禪師們要求修行者必須具備超佛越祖的氣概和自作主宰的精神。

馬祖道一的弟子百丈懷海（七一九—八一四）與黃檗希運師徒二人之間的一段對話就表明了這個意思：「一日師謂眾曰：『佛法不是小事，老僧昔被馬大師一喝，直得三日耳聾。』黃檗聞舉，不覺吐舌。師曰：『子已後莫承嗣馬祖去麼？』檗曰：『不然，今日因和尚舉，得見馬祖大機大用，然且不識馬祖；若嗣馬祖，已後喪我兒孫。』師曰：『如是如是。見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授。子甚有超師之見。』檗便禮拜。」（《古尊宿語錄》卷一）這裡說明修行者如果一味因襲祖師法度，其結果也只能是等而下之；只有具備主動創造的精神，敢於超出祖師的見地，越過祖師的法度，才是眞正的修行。

南宗禪師從宗教實踐的自主原則出發，把修行實踐主體看做高於佛祖權威的存在。他們鑒於修行主體對於佛祖及其經典教法的偏執，而徹底地破斥其對佛教祖師、經典、教條、規範的偏執，以致有呵佛罵祖的方便接引法門。如臨濟義玄禪師說：「乃至三乘十二分教，皆

是拭不淨紙，佛是幻化身，祖是老比丘，你還是娘生否？你若求佛，即被佛魔攝；你若求祖，即被祖魔縛。」（《古尊宿語錄》卷四）「莫將佛爲究竟，我見猶如廁孔，菩薩羅漢盡是枷鎖縛人底物」（《古尊宿語錄》卷四）。石頭希遷的第三代弟子德山宣鑒（七八一—八六五）說：「我先祖見處即不然，這裡無佛無祖，達摩是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊普賢是擔屎漢，等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙，四果三賢、初心十地是守古塚鬼，自救不了。」（《五燈會元》卷七）石頭希遷的弟子丹霞天然（七二八—八二四）甚至在天寒時節把木佛像用作取暖的木柴來燒（參見《五燈會元》卷五）。

由於南宗禪師反對宗教實踐活動依賴任何外在規範而要求完全服從實踐主體內心的支配，所以他們所主張的宗教實踐就可以完全超出佛教原有的修行形式的限制。所謂三學六度等外在修行形式的偏執，完全被禪師們拋棄開來。如黃檗希運說：「悟在於心，非關六度萬行。六度萬行盡是化門接物度生邊事。」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）石頭希遷的弟子藥山惟儼答李翺（七七二—八四一）問「如何是戒定慧」說：「貧道這裡無此閑家具。」（《景德傳燈錄》卷十四）修行實踐完全是個人內心的事情，修行實踐的形式儀規完全應由實踐主體隨意建立和任意施設，「隨處作主，立處皆眞」（《古尊宿語錄》卷四），修行的標準完全由修行者自己掌握，因而修行活動是否符合外在的形式標準，那是完全無關緊要的。

南宗師徒完全否定任何外在權威對宗教修行實踐的意義，把外在的形式與規範完全看成一種妨礙自主束縛自由的消極因素，進而要求修行實踐活動完全取決於修行主體的主觀意識，他們這種修行實踐方法論上的自主性原則顯然比惠能禪學中表現得更爲自覺也更爲明確。他們要求以某種完全聽憑主觀意識驅使的任意活動來作爲實現絕對自由的有效手段，那麼以

這種方法獲得的自由也只能是符合主觀標準的自由而已。

二、無心無修

南宗禪師認爲眞心佛性是每個人自然具有的稟賦，而非經過後天努力獲得的結果。神會說：「如衆生佛性，……本來自有，不從他得。」（《荷澤神會禪師語錄》）「僧家自然者，衆生本性也。又經文所說衆生有自然智、無師智，此是自然義」（《荷澤神會禪師語錄》）。黃檗希運說：「若言佛道是修學而得者，如此見解全無交涉。」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）又石頭希遷的弟子潮州大顚說：「即心是佛，不待修治。」（《景德傳燈錄》卷十四）從南宗的觀點來說，宗教修行實踐既然是要體驗眞心佛性的存在，那麼就應當使修行活動與心性的本來狀態相一致。心性自然具有，不待修得，於是修行活動也應當自然無爲，而無需刻意作爲扭曲本性。他們把自然無爲的修行方法叫做「無修」、「無爲」、「無事」、「無作」或者「無心」。

南宗禪師在修行方法上明確提出無修無爲的主張。荷澤神會說：「告諸學衆，無外馳求；若最上乘，應當無作。」（見《景德傳燈錄》卷二十八）他把「無作」說成是「最上乘」的方法。他還提出以「無作戒」作爲通向「無上菩提」的途徑。「知識學無上菩提，不淨三業，不持齋戒，言其得者，無有是處。要藉有作戒、有作慧顯無作戒、慧、定，則不然。若修有作戒，即是人天因果，不與無上菩提相應」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）。這裡把戒、定、慧都理解成無作爲的修行形式，並認爲只有這樣的修行形式才與最高的覺悟「相應」。他還明確提倡不修善、不斷惡，「指煩惱性即是涅槃，不應勸衆生具修六波羅

蜜，斷一切惡，修一切善」（《荷澤神會禪師語錄》）。無修無斷也就是無作無爲。

南嶽懷讓一系的禪師們更是大力倡導無爲無事。南嶽懷讓說：「夫出家者，爲無爲法。天上人間，無有勝者。」（《古尊宿語錄》卷一）把無爲法看做最勝法門。黃檗希運說：「百種多知，不如無求最第一也。道人是無事人，實無許多般心，亦無道理可說。無事散去。」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）他認爲無求是修行的第一要法，反對學人努力追求，並且自己在教學實踐上也的確不向學人傳授什麼。臨濟義玄認爲修行用功的方法只是「平常無事」，「佛法無用功處，只是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉」（《古尊宿語錄》卷四）。所謂「平常無事」，是指不用人爲的刻意努力，一切活動就像日常生活中的穿衣吃飯一樣，完全是一種自然而然的活動。用他的話講，叫做「但莫造作，只是平常」（《古尊宿語錄》卷四）。

自然無爲在惠能禪學中還是包含在「無念」這一修行方法中的一項要求，而在惠能以後的南宗禪師們那裡則已經是一項具有更普遍意義的宗教實踐方法論要求，它適用於各種形式的修行實踐活動。

禪師們所講的無修無爲究竟是什麼意思呢？根據他們的說明，無事無爲並不等於什麼都不做，或者說並不意味著沒有身心的活動運作，所謂「屙屎送尿，著衣吃飯」之類，當然都屬於修行主體的活動和作爲。但是爲什麼這些活動卻被禪師們說成是無修無爲呢？在他們看來，這類作爲都是一種不伴隨自覺思考的活動，大珠慧海把它解釋成爲不帶思索計較「用功」：「有源律師來問：『和尚修道，還用功否？』師曰：『用功。』曰：『如何用功？』師曰：『飢來吃飯，困來即眠。』曰：『一切人總如是同師用功否？』師曰：『不同。』曰：『何故不同？』師曰：『他吃飯時不肯吃飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計較。所以不同

也。』律師杜口。」（《大珠禪師語錄》卷下）這表明禪師們所理解所要求的修行活動是一種無「須索」、無「計較」的活動。一般來說，人們日常的穿衣吃飯就屬於這樣一種沒有須索計較的活動。黃檗希運把它說成是「不落階級」的活動：「問：『如何得不落階級？』師云：『但終日吃飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人無我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。』」（《古尊宿語錄》卷三）

吃飯走路是一種沒有分別思考等自覺意識作用的活動，正因爲這種活動不伴有自覺的意識作用，所以禪師們把它看做是一種無爲無修。顯然，禪師們所理解所要求的無修無爲，關鍵並不在於是否有活動作爲，而在於是否有自覺的意識作用，或者說是否有心。他們所講的無爲，並不是指沒有或不要任何活動，而是指沒有或不要有意識的活動作爲。換句話說，無修無爲也就是「無心」。禪師們也往往用「無心」來表示無修無爲的要求。「供養十方諸佛，不如供養一個無心道人」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）；「但直下無心，本體自現」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）；「但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行，終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脫」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）；「如今但一切時中，行住坐臥，但學無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著，終日任運騰騰，如癡人相似，世人盡不識你，你亦不用教人識。不識之心，如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝不入，兀然無著，如此始有少分相應，透得三界境過，名爲佛出世」（《古尊宿語錄》卷三）；「如論究竟解脫者，只是事來不受，一切處無心，永寂如空，畢竟清淨，自然解脫」（《大珠禪師語錄》卷上）。他們都把「無心」看作是與徹底的解脫相應的途徑。禪師們看到了日常生活中的許多活動都是無意識的，他們要求修行活動也要像這些日常活動一樣，實際上是要求宗教修行實踐活動以無意識的方式來進行。

按照南宗禪師的理解，「無心」並不是說沒有任何意識或者排除一切心的作用，而是說沒有虛妄錯誤的意識作用，他們稱之爲「妄心」。這種意識作用往往具體表現爲對某種事物有所愛憎、取捨、分別的意識活動。它們的基本特點在於伴有意志努力作用，也就是說它們是自覺的或有意識的活動。荷澤神會把這種意志努力作用稱爲「作意」。「何者是妄？所作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智謂知，以爲照用。……但莫作意，自當悟入」（《荷澤神會禪師語錄》）。所謂「作意」就是指意志努力作用，而這種意志努力作用即屬於自覺的意識活動或有意識的活動。從「妄心」的這種特點來說，禪師們提出「無心」、「但莫作意」，要求修行實踐活動排除「妄心」的作用，也就是要求修行活動中排除意志努力的自覺意識成分，使修行活動成爲一種沒有意志努力、不受自覺控制的無意識活動。

另外，從「妄心」的意識內容來講，這種意識作用既可以表現爲對世間法即一般事物的執著（如愛憎、分別、取捨），也可以表現爲對出世法即佛教教法的執著。神會把前者叫做「妄心」，後者叫做「細妄心」。「知識諦聽，爲說妄心。何者妄心？人者等今既來此間，貪愛財色男女等，及念園林屋宅，此是虛妄①，應無此心。爲有細妄，人者不知。何者是細妄心？聞說菩提，起心取菩提；聞說涅槃，起心取涅槃；聞說空，起心取空；聞說淨，起心取淨；聞說定，起心取定。此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，不得解脫」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）。

①「此是虛妄」原作「此此是虛妄」，疑衍一「此」字。北京圖書館八三七六號作「此是虛妄」，據改，見《敦煌寶藏》第一一〇冊。

所謂「細妄心」就是指對佛法的執著追求，當人們把意志努力或自覺的意識用之於佛法時，同樣是一種「妄心」。百丈懷海把這種妄心稱爲「佛病」，「心若不亂，不用求佛求菩提涅槃，若著佛求屬貪，貪變成病，故云佛病最難治」（《古尊宿語錄》卷一）。黃檗希運稱之爲「理礙事」，「凡人多爲境礙心、事礙理；常欲逃境以安心，屏事以存理。不知乃是心礙境、理礙事。但令心空境自空，但令理寂事自寂，勿倒用心也。凡人多不肯空心，恐落於空，不知自心本空。愚人除事不除心，智者除心不除事」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）。「忘境猶易，忘心至難」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）。

在禪師們看來，一般的佛教信仰者們總是牢記佛祖的教導，恪守教義的規範，時時提防以使自己不要貪戀塵世和追求外境。然而這樣一種對佛法的明記拘執正是以對塵世的念念不忘爲前提的，它本身就是一種對世與出世、佛法與世間法的虛妄分別，並沒有達到眞正徹底的內心清淨與超脫。這種病態的心對於佛教信仰者來說是普遍存在而又最不易被發現、被克服的，因爲他們出於對佛法的信仰而努力掙脫世間法的束縛，克服對世間法的執著，但是並不知道對佛法的有意追求本身就使自己被佛法束縛起來。佛法的目的本來是要使人獲得心靈的自由，然而人們卻有意識地控制自己心的活動去求得與佛法的一致，這樣反而使心陷入拘束狀態，結果背離了佛法的目標。一個人究竟是受縛還是自由，不在於他追求什麼或者捨棄什麼，而在於有心還是無心。只要有所追求與捨棄，那便是不自由、受束縛。禪師們要求宗教修行活動必須作到無心無修，其用意主要是使修行者克服對佛法的執著，得到徹底的「自由」。

在南宗禪師看來，一般修行者的努力用心無非是要去除「妄心」和求證「眞心」，或者說是去煩惱而求菩提，這兩種意志努力都是「妄心」的表現。黃檗希運認爲滌除妄心的修行

努力本身就是一種妄心的作用，因爲它還是有所分別取捨的活動，結果只能適得其反：「問：『妄能障自心，未審而今以何遣妄？』師云：『起妄遣妄亦成妄。妄本無根，只因分別而有，你但於凡聖兩處情盡，自然無妄。』」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）眞正的妄念是指對凡聖的分別取捨，而不僅僅是對某一類事物的貪戀執著，假如沒有任何分別取捨，才是眞正的「無妄」。神會說：「衆生本自心淨，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脫」（《荷澤神會禪師語錄》）。

他們認爲眞心是空寂無住的，「夢幻空花，何勞把捉」？愈是努力用心去執求守護便愈是背離眞心的本來狀態，因而這種追求眞心的意志努力活動非但不能證得眞心，反而會增長妄心。百丈懷海把這種情況比作「運糞入」。「只如今求佛求菩提，求一切有無等法，是名運糞入，不名運糞出。只如今作佛見、作佛解，但有所見、所求、所著，盡名戲論之糞，亦名粗言，亦名死語」（《古尊宿語錄》卷二）。禪師們也把這種意志努力人工作爲的修行活動比喻爲金屑障眼：「王常侍一日訪師，同師於僧堂前看，乃問：『這一堂僧還看經麼？』師云：『不看經。』侍云：『還學禪麼？』師云：『不學禪。』侍云：『經又不看，禪又不學，畢竟作個什麼？』師云：『總教伊成佛作祖去。』侍云：『金屑雖貴，落眼成翳，又作麼生？』師云：『將謂你是個俗漢。』」（《古尊宿語錄》卷四）「如人眼睛上，一物不可住；金屑雖珍貴，在眼亦爲病。」（〈傳法堂碑〉，《自居易集》卷四十一）這說明對佛法的執著追求不僅不能使人獲得自在解脫，反而會使人陷入更深重的束縛。

在禪師們看來，有意識的修行努力至少有以下一些弊病而應當捨棄：

第一、這種修行活動仍然是一種因緣造業活動，在這種活動的基礎上不可能建立起某種持久恒常的結果。他們認爲成佛解脫本來應當是一種永恒持久獨立自在的境界，不依因緣條

件而生滅流轉。如果爲求得某種結果而去作努力修行的功夫，那麼這種努力作爲實際上便成了構築支撐修行結果的因緣條件，因而修行證果依然是服從於因果律的活動。然而因果無常，生生滅滅，因此越是修行努力就越是在生死因果中沉淪回轉，根本無益於眞正的解脫。馬祖道一說：「道不屬修，若言修得，修成還壞，即同聲聞。……取善取惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。」（《古尊宿語錄》卷一）百丈懷海說：「若執因緣修成證得者，即屬因緣外道。」（《古尊宿語錄》卷二）黃檗希運說：「設使恒沙劫行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？爲屬因緣造作故，因緣若盡，還歸無常。」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）

起心動念的修行都屬因緣造作，它本身是生滅無常的，因而也不可能依靠它得到不生不滅，永恒不朽的結果。禪師們把這種修行活動比喻爲離弦的箭枝，貫力消失，自然墮落，不可能常保嚆矢之勢。同樣，人爲努力作用也有改變、間斷、完結之時，因而依靠這種生滅造作的活動建立起來的結果也不可能是眞常不壞，永不退轉的。黃檗希運說：「如今若心裡紛紛不定，任你學到三乘、四果、十地諸位，合殺只向凡聖中坐，諸行盡歸無常，勢力皆有盡期，猶如箭射於空，力盡還墮，卻歸生死輪迴。如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）有爲既不能超越生滅，那就只能依靠無爲達到永恒。

第二、這種修行活動限制了心的自由活動。有心有爲的修行活動伴有意志努力和自覺意識的作用，而意志努力和自覺意識總是以主觀設定或客觀存在的目標爲對象的，也就是說人爲努力修行活動中的意識都是執著或留住於某種對象上的，禪師們認爲這實際上是使心處於失去自由受到限制的狀態。荷澤神會說：「住心看淨，起心外照，攝心內澄，非解脫心，亦是法縛，心不中用。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）就是說北宗那種因爲設想

有淨心的存在而時時注意自警以守護「淨心」的努力。本身就把意識限制在對象化的「淨心」上了。他還用鳥飛於空，若有停住，則必墮落的例子來說明住心修行不得解脫，「譬如鳥飛於空，若住空，必有墮落之患。如學道人，修無住心，心住於法，即是住著，不得解脫」（《南陽和尙頓教解脫禪門直了性壇語》）。黃檗希運說：「忽若未會無心，著相而作者，皆屬魔業。乃至作淨土佛事，並皆成業，乃名佛障，障汝心故，被因果管束，去住無自由分。」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）

有意識的修行使修行者的意識集中在所注意的對象上，從而使心靈受到這個對象的限制而不自由；即使是注意於佛法，也同樣會使心靈受到束縛。禪師們發揮般若學「應無所住而生其心」的觀點，認爲心體本來無住，只有使心無所住才是眞正的自由解脫：「得無住心，即得解脫。……『應無所住而生其心』。但得無住心，即得解脫。」（《荷澤神會禪師語錄》）「學人只怕一念有，即與道隔矣。念念無相，念念無爲，即是佛。學道人若欲成佛，一切佛法總不用學，唯學無求無著，無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）。「學道人若欲得知要訣，但莫於心上著一物」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）。爲保障心的徹底解脫，就應當徹底無心無爲，這樣才能使心中不留住任何一法，其中包括佛法。

第三、有意識的修行不符合心的本來面目，它只是一種人爲努力的僞裝，並不是眞心的流露體現。因此，這種修行活動不是眞正意義上的修行。在禪師們看來，眞心佛性是人的自然稟賦，修行的目的不過是要使心回復到本來狀態，或者說是要使人的本來面目亦即自然眞實的思想感情表現出來，這就要求修行活動應當是一種出自本性自然而然的活動而沒有人爲努力因素的妨礙。修行活動中的人爲努力因素主要表現爲意識的自覺控制和意志努力作用。

一般的修行者往往刻意使自己的行爲表現符合佛教的規範要求，這種表現實際上是以人爲的矯飾扭曲本性，而不是心性本體的眞實流露；儘管它表面上也符合佛教的規範要求，但只是一種不可靠的虛假表現，經不住時間和歷史的考驗，修行者一旦在某種場合下失去自覺克制作用就會使自己的行爲背離佛教的要求，因而這種作法所能使人達到的境界以及它本身的價值都遠遠不如順其自然地符合佛教的規範要求。神會說：「只如學道，拔妄取淨，是垢淨，非本自淨。《華嚴經》云：譬如拭巾有垢，先著灰汁，然用清水洗之，此雖得淨，未名爲淨。何以故？此淨爲因垢得淨，猶故不淨，《維摩經》云：非垢行，非淨行，是菩薩行。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）通過人爲努力得來的淨心還只是相對於垢心的淨，絕對的或者眞正的淨心不是靠人爲得來的。因此他說：「有無雙遣，境智俱亡，莫作意，即自性菩提。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）

禪師們認爲人爲努力只會妨礙眞心的自然表現，因此修行活動應當排除人爲努力因素，亦即排除自覺意識作用的障礙。他們稱無意識的心爲「平常心」，認爲「平常心是道」。「道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物，盡是道」（《江西馬祖道一禪師語錄》）；「且要平常，莫作模樣」（《古尊宿語錄》卷四）。「平常心」就是自然的心或不自覺的意識，它不會刻意要求修行活動一定怎樣或不怎樣，而是自然任意地作去，「但隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐，無一念心希求佛果」，（《古尊宿語錄》卷四）。禪師們認爲只有通過這種任意的，而不是刻意遵守某種規範要求的活動，才能把修行者的本來面目表現出來。而只有本來面目的表現，或者說修行者的無意識活動也自然符合佛法的要求時，才能切實說明修行者的思想意識

眞正達到了完全領會掌握了佛教的行爲規範準則的境界。修行者在達到這種境界的情況下，修行實踐對他來說不再是一種精神負擔或者特殊的任務，而是一種和日常生活活動一樣的「平常」之事，他可以隨心所欲而不逾矩，舉手投足盡是菩提。因此，「自然」、「平常」的修行是一種更高層次的修行實踐，它可以導人達到更高的精神境界。

第四、宗教修行實踐本應完全是超功利的，其中不帶有對行爲效果的計度思考；而有意識的修行活動與此相反，它總是伴隨著修行者對行爲目標與結果的策劃追求。百丈懷海說：「佛是無著人、無求人、無依人，如今波波貪覓佛，盡皆背道。」（《古尊宿語錄》卷二）有執著追求的修行活動表現出一種對佛果的貪戀，與一般人們追求利益的活動沒有實質區別，因此並不符合佛教的要求。

禪師們認爲，所謂覺悟成佛清淨菩提實際上是一種無所得的境界。「願一切衆生依般若波羅蜜故，獲無所得，一時成佛」（神會《菩提達摩南宗定是非論》）。「問：云何得道？答：以畢竟得爲得。……無得無無得，是名畢竟得」（《大珠禪師語錄》卷上）。說明修行的結果並不是得到什麼，它不像滿足利益需要一樣地執著收獲，而是不執著收獲的結果。從禪師們的角度來看，修行實踐與其說是要有所增益，不如說是要有所減損；這樣達到的無所得的結果也可以說就是最大的收獲，因爲修行者的內心在這種狀態下已經不再對任何事物有所繫念牽掛，所以也可以說是得到了自由和解脫。修行活動要達到這樣一種無所得的結果，就不能像實現具體的功利目標的活動那樣總是對活動的結果有所思慮計較，而是應當無心以任之，亦即行爲主體不對自己的活動抱定某種具體的目標，也不必執著自己行爲活動的效果如何。

「菩提無所得。你今但能發無所得心，決定不得一法，即菩提心。菩提無住處，是故無

有得者。……無心便是行此道，更說什麼得與不得，而如暫起一念，便是境；若無一念，便是境亡心自滅，無復可追尋」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）。否則便會使修行活動總是擺脫不掉對行爲結果的考慮，使修行活動變成實現某種功利目的的方便，從而損害了宗教修行活動的純潔性。禪師們要求宗教修行活動應當自然無爲、無求無得，是爲了保障修行實踐動機的純正，而不執著行爲結果，完全排除了修行實踐的功利性質。

從禪師們指出有意識的修行的局限性來看，他們所謂無心無修主要是相對於有意控制自覺努力的修行而言的，或者說他們無修無爲的主張主要是針對舊禪法那種執著於佛法的修行方式而發的。他們倡導無心無修，主要目的便是要破除人們在修行實踐中對佛法的執著（分別、取捨、愛憎），從而保障人們在宗教實踐活動中能夠更徹底地心無所繫，毫無牽掛，達到自由解脫的精神境界。

南宗禪師主張無心無修，要求修行活動以無心的方式進行，這並不是否定宗教修行的必要性，而是對宗教修行提出了更高的要求。因爲無意識的修行活動實際上是建立在有意識的自覺努力活動的基礎上的，人們只有經過長期艱苦、刻意自覺的實踐努力才可能把所學到的知識變成自己意識結構中的能力，並從而能夠像發揮天賦能力那樣不假思索，自然而然地施展運用這種能力。這種人類知識技能成長的規律，對於禪法修行並不例外。例如臨濟義玄曾說：「道流，出家兒且要學道，只如山僧往日曾向毗尼中留心，亦曾於經論尋討，後方知是濟世藥，表顯之說，遂乃一時拋卻，即訪道參禪。後遇大善知識，方乃道眼分明，始識得天下老和尚，知其邪正，不是娘生下來便會，還是體究練磨，一朝自省。」（《古尊宿語錄》卷四）這裡所謂「體究練磨」便是一種有意識的努力作爲，「一朝自省」則是一種自然而然的活動。他肯定後者是以前者爲基礎的。禪師們在以往「起心有修」的有意識修行的基礎上

進一步要求無心無修，這從禪法修行的水準次第來說，完全是順理成章的「百尺竿頭更進一步」。但是他們在強調無心無修時完全抹煞了有心有修的作用，這不能不說是一種片面的觀點。

三、法無定法

所謂法無定法，是說南宗禪師在思想上提倡並在實踐中運用不定型與不規範的宗教修行實踐形式，他們所提倡所運用的宗教修行實踐方法具有無規範的特性。

1. 按照南宗的觀點，心無定相，心體無住，所謂眞心佛性不過是心靈自由活動的本體「佛是出纏過量人」（《古尊宿語錄》卷二），亦即超越規定限制的自由人。宗教修行實踐無論是作爲體驗本心存在的方便還是作爲成佛解脫的途徑，都必須與它的目標相應一致。這就要求修行實踐活動採取不定型、不規範的形式，修行方法不應當是固定的，否則就會妨礙心的本體狀態發揮顯現，也不能達到超出規定限制的自由境界。黃檗希運明確主張，「法即非法，非法即法，無法無非法，故是心心法」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）；「實無有法，名阿耨菩提」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）；「實無有定法如來可說」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）。

修行實踐的方法不是通行固定的，而是修行者自己創造的，它沒有外在形式方面的確定性。臨濟義玄說：「云何是法？法者是心法。心法無形，通貫十方」（《古尊宿語錄》卷四）。他主張修行的方法由修行主體自己的心來決定。「心法無形」，而形本身便是一種限定，無形也就意味沒有限定；所以修行實踐的方法不受固定規則通行模式的限制。正如馬祖道

一所說：「一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心爲萬法之根本。……皆由心之回轉。……種種成立，皆由一心，建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用，盡是自家。」（《江西馬祖道一禪師語錄》）可見，南宗禪的不確定性是就外在的規則形式方面而言的，其內容實質上帶有鮮明的主觀隨意性。

總之，心是不確定無限制的實體，因而心性體驗的實踐活動也不應受固定規範形式的限制。由於規範規則的一個突出特徵即是確定性與定型化，所以南宗要求修行活動採取不確定、不規範的方法本身就具有排除修行實踐中的通行規範與固定模式的意義。他們在修行實踐上所提出的自立自主、無心無爲等要求，最終都要依靠無規範不定型的修行實踐形式作爲具體的方法保障。只有從南宗禪的無規範不確定這樣一個基本特點出發，才便於理解禪師們在禪法的教學與實踐中所運用的種種不合邏輯、不合常規的具體形式。對於惠能禪宗的非理性主義，不應當僅僅從他們提倡運用頓悟直覺的認識形式來理解，而應當從更廣泛的意義上，亦即從他們提倡並運用無規範不確定的修行實踐活動形式方面來理解，或者說從他們整個宗教修行方法的不規範性來理解。

2. 南宗禪師從強調修行者的個性差異和否認修行方法的規範性與定型化出發，在教學上一方面反對學人拘泥固守於現成的教法，另一方面則運用靈活多樣的教學手段開導學人。

禪師們認爲修行者之間存在著個性差異，每個人的根機利鈍有所不同，在信仰程度、悟性高低、身世閱歷等方面都有一定的差異。根機有異，則方法不同，因而人們所運用的修行方法就不應當拘泥固守於某種通行劃一固定不變的模式，而是要根據修行者自己的素質和具體的條件臨時設立相應的措施。所以修行實踐的方法是不確定的，修行形式也是靈活變化多種多樣的；這就如同人們所患的病症不同，因而用來治病的處方也不同一樣。百丈懷海說：

「但是一切言教，只如治病，爲病不同，藥亦不同，所以有時說有佛，有時說無佛。……爲病不同，藥亦不同，處方不同，不得一向固執。依佛、依菩提等法，盡是依方。」（《古尊宿語錄》卷二）假如固執於某種既有的方法，便如同用一成不變的藥方處治複雜多樣的病症一樣，不可能奏效。

禪師們認爲即使是佛教祖師的言教也不應當固守不放，因爲佛的言教是適應於當時情況的具體眞理。黃檗希運說：「三乘教綱，只是應機之藥，隨宜所說，臨時施設，各各不同，但能了知，即不被惑。第一不得於一機一教邊守文作解。何以如此？實無有定法如來可說。我此宗門不論此事，但知息心便休，更不用思前慮後。」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）「所以菩提等法，本不是有，如來所說，皆是化人，猶如黃葉爲金，權止小兒啼故。實無有法，名阿耨菩提」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）。

明確反對人們拘泥固執佛教祖師的某種教法和把佛祖的教法當作絕對眞理。他們認爲眞理是具體的，方法是變化的，如果佛祖的教法超出了它的適用範圍，那麼同樣會成爲虛妄謬誤，正如百丈懷海所說：「實語治病，病若得瘥，個個是實語；治病若不得瘥，個個是虛妄語。」（《古尊宿語錄》卷二）禪師們進一步否認修行實踐方法可以採用統一固定的模式。

根據這種主張，禪師們反對在禪法的傳授教學上固守某一種形式，主張根據學人的具體情況採取不同的教學手段來啓發誘導學人。如馬祖道一禪師有時說即心即佛，有時說非心非佛：「問：『和尚爲甚麼說即心即佛？』師曰：『爲止小兒啼。』曰：『啼止時如何？』師曰：『非心非佛。』曰：『除此二種人來，如何指示？』師曰：『向伊道不是物。』曰：『忽遇其中人來時如何？』師曰：『且教伊體會大道。』」（《古尊宿語錄》卷一）

又如臨濟義玄開設四種接引學人的辦法，名曰「四料簡」。「料者，材料之謂，譬如料

作舍，有大小曲直之不同；揀者，擇取之謂，譬如作舍材料，揀取何者謂棟梁，何者謂椽桷，因材而用，不致混淆。接人之法，因人而用，亦復如是」（《五家宗旨纂要》卷上）。「四料簡」也就是接引學人時所運用的四種因材施教方法。其具體內容是：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」（《古尊宿語錄》卷四）

所謂「奪」是剝奪、破除的意思，「人」指我執，「境」指法執。我執與法執就是對主體和客體的認眞對待，及執著追求。禪師們按照佛教固有的觀點把人們對事物的執著歸結爲這樣兩種，把它們看做束縛人心的枷鎖，認爲只有破除我法二執才能使人內心清淨解脫。然而人們的「根器」、素質以及他們對我與法或者主、客體有所執著的情況都有不同，因而接引施教的方法也應是針對各種學人的具體情況而採取相應的措施，對症下藥，而不得一向固執。

具體說來，一方面是要判斷學人「根器」的情況亦即素質的高低，並根據這種判斷而採取對他是否「奪」、「除」以及「奪」、「除」什麼的具體措施。臨濟義玄說：「山僧此間作三種根器斷：如中下根器來，我便奪其境而不除其法；或中上根器來，我便境法俱奪；如上上根器來，我便境法人俱不奪；如有出格見解人來，山僧此間便全體作用，不歷根器，大德到這裡，學人著力處，不通風石火電光即過了也。」（《古尊宿語錄》卷四）

另一方面是要根據學人對我與法或者主客有所執著的具體情況而分別採取相應的破除措施。如針對我執嚴重者則奪其人而存其境，所謂「奪人不奪境」，臨濟比喻爲「煦日發生鋪地錦，嬰孩垂髮白如絲」（《古尊宿語錄》卷四），就是說要使他明白人生無常，不可執著。針對法執嚴重者則奪其境而存其人，所謂「奪境不奪人」，臨濟比喻爲「王令已行天下遍，將軍塞外絕煙塵」（《古尊宿語錄》卷四），就是要使他明白人有自主性，如將在外君命

有所不受，不可固執外物。對於我執法執都嚴重者，則「人境兩俱奪」，臨濟比喻爲「并汾絕信，獨處一方」，就是說要使他遠離對世間事物的執著，如獨在一處，孤立絕緣。對於既無我執又無法執者，則「人境俱不奪」，臨濟比喻爲「王登寶殿，野老謳歌」，就是說要使他無所分別，自在無礙，如君王臣民各在其位而相安無事。

又如馬祖道一的第二代弟子趙州從諗（七七七—八九七）也根據不同根機的學人採取不同的接引手段：「第一等人來，禪床上接；中等人來，下禪床接；末等人來，三門外接。」（《五燈會元》卷四）凡此種種，禪師們大多各有一套因材施教的措施。他們自覺提倡並實際運用多種多樣靈活變化的手段形式來啓發引導學人，在他們的教學實踐方法中明顯地體現出一種具體問題具體分析的辯證精神。

禪師們從否認修行方法的規範性出發，進而否認不同的修行實踐者之間可以有通行一致的修行實踐形式，因而在教學上主張不向學人有所傳授，以便使學人能夠創造性地發揮自己的聰明智慧，以切合自己的形式去體會悟入。如德山宣鑑就主張不與人一法：「雪峰問：『從上宗風，以何法示人？師曰：『我宗無語句，實無一法與人。』」（《景德傳燈錄》卷十五）禪師們在教學上善於採用「鴛鴦繡了從君看，莫把金針度與人」（《古尊宿語錄》卷二十）的方式，認爲修行活動完全是個性化的，心性體驗完全是內在的，就像人的生命活動一樣不可互相替代，因而一種修行方法或者心性體驗的形式只能適用於某個修行者自己的情況，假如把自己的方法傳授與他人，不但不能使學人悟入，反而會給學人增添負擔累贅。

馬祖道一的第三代弟子香嚴智閑屢次請求他的師父溈山靈祐（七七〇—八五三）爲自己說明人的本來面目（指本心、本性），溈山終不肯向他指示說明，後來在一次芟除草木，拋瓦擊竹的勞動中他忽然自己省悟。「鄧州香嚴智閑禪師，……在百丈時性識聰敏，參禪不得

。洎丈遷化，遂參潙山。山問：『我聞汝在百丈先師處，問一答十，問十答百，此是汝聰明靈利。意解識想，生死根本。父母未生時，試道一句看。』師被一問，直得茫然。歸寮將平日看過底文字從頭要尋一句酬對竟不能得，乃自歎曰：『畫餅不可充饑。』屢乞潙山說破，山曰：『我若說似汝，汝已後罵我去。我說底是我底，終不干汝事。』師遂將平昔所看文字燒卻，曰：『此生不學佛法也，且作個長行粥飯僧，免役心神。』乃泣辭潙山，直過南陽睹忠國師遺跡，遂憩止焉。一日，芟除草木，偶抛瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟。遽歸沐浴焚香，遙禮潙山，贊曰：『和尚大慈，恩逾父母。當時若爲我說破，何有今日之事？』乃有頌曰：『一擊忘所知，更不假修持。動容揚古路，不墮悄然機。處處無縱跡，聲色外威儀。諸方達道者，咸言上上機。』潙山聞得，謂仰山（慧寂）曰：『此子徹也。』」（《五燈會元》卷九）

潙山靈祐不肯對香嚴智閑說破「父母未生時」之事（即指人的本性、本來面目），理由便是「我說底是我底，終不干汝事」。他明確否認人們對自己本性的體驗可以通過某種相互通約的媒介形式從他人的傳授中獲得，否認不同的修行者之間可以採取通行一致的修行方法，認爲學人不可能按照他人所說的內容而眞正瞭解自己，因而不肯向學人傳授指示。香嚴智閑則在潙山的勘問之下認識到通過規範化的知識文字只能瞭解自我的皮相，並不能體驗到那個活生生的眞正的自我，這就如同畫餅不能充飢一樣。只有當他拋開了規範化的知識文字的礙障之後，通過自己親身的生活勞動體驗，才眞正省悟到自己的本來面目。

石頭希遷的弟子藥山惟儼也不肯爲人指示：「僧問：『己事未明，乞和尚指示。』師良久，曰：『吾今爲汝道一句亦不難，只宜汝於言下便見去，猶較些子。若更思量，卻成吾罪過。不如且各合口，免相累及。』」（《景德傳燈錄》卷十四）他認爲向人說法，容易使學

人落入思量分別，反而使學人被自己所說的束縛起來，因此還不如不予指示，不說一法，這樣倒是可以使學人免於落入某種固定格式套路的限制。

趙州從諗作〈魚鼓頌〉，更明白地道出這個意思：「四大由來造化功，有聲全貴裡頭空。莫嫌不與凡夫說，只為宮商調不同。」（《五燈會元》卷四）凡有所說，皆有分限，如宮者不能為商，商者不能為角等等。相反，無說則無分限，無分限則無隔礙，無隔礙則自由自在，故有所說不如無所說。禪宗燈史中記載的許多禪師面對學人的問題不予理睬，保持沈默，或掉頭而走等行為，恐怕有些就是出自這種指導思想下的一種教學形式。

禪師們不向學人傳法，有時也採取比較峻烈的方式。他們針對學人死鑽牛角尖式的提問，或還以猛烈的拳打腳踢，或回以劈頭蓋臉的反問。如關於臨濟義玄在黃檗會下問法的記載：「師初在黃檗會下，行業純一，首座乃嘆曰：『雖是後生，與衆有異。』遂問：『上座在此多少時？』師云：『三年。』首座云：『曾參問也無？』師云：『不曾參問，不知參問個什麼？』首座云：『汝何不去問堂頭和尚，如何是佛法的的大意？』師便去問，聲未絕，黃檗便打。師下來，首座云：『問話作麼生？』師云：『某甲問聲未絕，和尚便打，某甲不會。』首座云：『但更去問。』師又去問，黃檗又打，如是三度發問，三度被打。」（《古尊宿語錄》卷五）

石頭希遷置人於死地式的反問：「僧問：『如何是解脫？』師曰：『誰縛汝？』又問：『如何是淨土？』師曰：『誰垢汝？』問：『如何是涅槃？』師曰：『誰將生死與汝？』」（《景德傳燈錄》卷十四）禪師們運用這樣的語言和動作徹底取消學人提出的問題，使他們的心路意識超出某種固定的思維路線的框架範圍，從而達到為學人去粘解縛，抽釘拔楔的效果。

禪師們不與人一法、不向學人傳授，這種作法本身也是一種教學形式。儘管它不向學人指示說明什麼，也不把現成的知識成果提供給學人，但是卻有助於爲學人破執解縛，使學人的修行活動不受固定規則模式的拘束限制。它可以成爲學人心靈自由活動的條件，並促使學人獨立自主地開闢出適合自己情況的參悟途徑，通過自己的活動去體驗自己生命的本質。

3. 從上述兩方面基本觀念出發，禪師們在具體的宗教實踐活動中排除了規範化與定型化的修習實踐形式——其中主要表現爲否定靜坐參禪的禪定修習形式和語言文字的傳達媒介，而運用各種不規範的活動形式作爲誘導學人和表現自己的禪悟境界的方便。

首先，禪師們比惠能更明確地反對一味靜坐入定。如神會說：「若教人坐，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄者，此障菩提。」（《菩提達摩南宗定是非論》）。馬祖道一說：「不假修道坐禪，不修不坐，即是如來清淨禪。」（《江西馬祖道一禪師語錄》）石頭希遷說，「吾之法門，先佛傳受，不論禪定精進，唯達佛之知見。」（《景德傳燈錄》卷十四）臨濟義玄說：「大德！山僧說向外無法，學人不會，便即向裡作解，便即倚壁坐，舌拄上齶，湛然不動，取此爲是祖門佛法也，大錯！」（《古尊宿語錄》卷四）

他們都在實踐上拋棄了靜坐入定這樣一種禪法修習的固有模式，然而其根據卻在於他們認爲禪法修習不應有固定的模式，不應受規範形式的限制。神會把這叫做「禪無方所」：「崔齊公問：『禪師坐禪一定已後，得幾時出定？』答曰：『禪①無方所，何有定乎？』又問：『既言無定，何名用心？』答曰：『我今定尚不立，誰道用心？』」（《荷澤神會禪師語錄》）

所謂「無方所」是說禪沒有具體確定的形式規範，因此修禪也就沒有固定的程序安排，甚至完全沒有一定之規。南嶽懷讓以磨磚不能成鏡啓發馬祖坐禪不能成佛，其根據也同樣是

認爲禪沒有固定的規則形式。「馬祖居南嶽傳法院，獨處一庵，唯習坐禪，凡有來訪者都不顧，師（懷讓）往彼亦不顧。師觀其神宇有異，遂憶六祖讖，乃多方而誘導之。一日將磚於庵前磨，馬祖亦不顧。時既久，乃問曰：『作什麼？』師云：『磨作鏡。』馬祖云：『磨磚豈得成鏡？』師云：『磨磚既不成鏡，坐禪豈能成佛？』祖乃離座，云：『如何即是？』師云：『譬牛駕車，車若不行，打牛即是，打車即是？』又云：『汝學坐禪，爲學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛；若執坐相，非達其理。』馬祖聞斯示誨，豁然開悟」（《古尊宿語錄》卷一）。

所謂「佛非定相」就是說佛不是某種固定的形象，而是自由自在的境界，因此修行成佛，參禪悟道也不應當拘執於某種固定形式。要成佛便不可拘泥於坐禪，要修禪則不拘坐臥，「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」（玄覺《永嘉證道歌》），南宗所理解所運用的禪法是完全不受規範形式限制的。在他們看來，禪的修習不過是心靈自由活動的體驗，要自由活動就不能使行爲限制於某種定型化、規範化的活動形式，於是他們把各種背離常理的動作如拳打、腳踢、棒打、呼喝等等都信手拈來作爲調動學人心靈自由活動和表現自己內心無執無繫境界的媒介形式。南宗禪之所以表現出明顯的荒誕性格，主要是由於它的不規範性；南宗之所以反對和拋棄一味靜坐入定，也主要是因爲拘泥於靜坐入定是一種規範化定型化的修習實踐形式。

其次，南宗禪師比惠能更明確地否定和排斥語言文字這種規範形式在宗教修行實踐中的作用，並且創造性地運用種種不規範的語言和動作作爲表現悟境和接引學人的媒介形式。

①「禪」原作「神」，據 P.3047 改，見《敦煌寶藏》第一二六冊，第一三〇頁。

禪師們認為語言文字只是一種假借施設，眞正的悟道不需要借助於語言文字。神會說：「六代祖師，以心傳心，離文字故，從上相承，亦復如是。」（《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》）黃檗希運說：「道在心悟，豈在言說？言說只是化童蒙耳。」（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）禪師們認為語言文字是一種約定俗成，規範通行的媒介形式，而心性是個人的和內在的，禪悟體驗是個性化的，如果參禪悟道依靠語言文字這種通行規範的形式，向經典文字上用功求索，那麼只能把別人的成果接受過來，而不能取得自己獨有的結果。

臨濟義玄說：「今時學人不得，蓋為認名字為解，大策子上抄死漢語，三重五重複子裹，不教人見道是玄旨，以為保重。大錯！瞎屢生，你向枯骨上覓什麼汁？有一般不識好惡，向教中取意度商量，成於句義，如把屎塊子向口裡含了，吐過與別人，猶如俗人打傳口令相似，一生虛過也。」（《古尊宿語錄》卷四）

由於語言文字具有規範形式的限制，從而使人們只能拾人牙慧，亦步亦趨，而不能有自己的創造和收獲。禪師們徹底否定語言文字的作用，其用意正是要排除定型化、規範化形式對於禪悟體驗活動的限制。他們否定語言文字對於修行實踐的積極作用，也包含了否認書本知識和前人經驗的意義，表現了過份注重直接經驗而忽視間接經驗的傾向。

為了避免和克服語言文字規範形式的限制，禪師們運用各種不規範的動作和語言作為表現悟境和接引學人的媒介形式。這些形式大體包括如下幾類：

一是不用言說，而代之以各種沒有固定規則形式的動作。例如藥山惟儼上堂而不說法就是不用言說的典型：「一日院主請師上堂，大衆才集，師良久，便歸方丈，閉門。院主逐後曰：『和尚許某甲上堂，為什麼卻歸方丈？』師曰：『院主，經有經師，論有論師，律有律師，又爭怪得老僧？』」（《景德傳燈錄》卷十四）在藥山看來，佛教的經、律、論都可以

說，而禪不是某種固定的東西，因而不可說也不必說；一有言說，則落入分別限定，限制了學人的心路意識，反而使人得不到心靈自由的體驗，因此禪的傳授乾脆不用言說。

馬祖道一揪弄百丈懷海鼻子的故事則是用動作啓發學人的典型。「一日，隨侍馬祖路行次，聞野鴨聲。馬祖云：『什麼聲？』師云：『野鴨聲。』良久，馬祖云：『適來聲向什麼處去？』師云：『飛過去。』馬祖回頭將師鼻便搊，師作痛聲。馬祖云：『又道飛過去？』師於言下有省」（《古尊宿語錄》卷一）。這故事表明，當學人心逐外境、心隨物轉而爲某種東西所限定時，禪師們並不是饒唇費舌地向學人指示說明什麼，而是用揪鼻一類的猛烈動作刺激學人，使學人在劇痛之下體驗到自己是知痛知癢、具有靈性的活生生的生命主體。

再如石頭希遷的弟子天皇道悟（七四七—八〇七）以接茶還禮的動作向弟子龍潭崇信指示心要，也是禪師不用言說的事例：「一日，問曰：『某自到來，不蒙指示心要。』悟曰：『自汝到來，吾未嘗不指汝心要。』師曰：『何處指示？』曰：『汝擎茶來，吾爲汝接；汝行食來，吾爲汝受；汝和南時，吾便低首。何處不指示心要？』師低頭，良久，悟曰：『見則直下便見，擬思即差。』師當下開解。」（《景德傳燈錄》卷十四）

在禪師們看來，日常生活中的各種活動本身就可以作爲禪悟體驗的形式，接茶、受食、低首等動作本身就足以表現出自然而然的生命活動，這無疑可以視作對學人的最好示範，難道還需要另外言傳指授什麼嗎？因此天皇道悟說自己接茶還禮就是指示心要了。

禪師們在接引學人和表現自己的悟境時可以隨意運用某種動作，因此這些動作沒有固定規範的形式。禪師們所運用的這些動作，也往往並不表示什麼，因此它不像語言文字的規範化符號系統那樣表示某種或某些確定的意義。相對說來，這些動作可以說是無意義的，然而這些無意義的動作恰恰可以排除固定規範的語言文字符號系統的限制，起到激發學人的創造

性智慧、開闊學人思路視野的作用，它是爲學人獲得心靈自由體驗而提供的更有效的媒介手段。

二是運用不規範的語言。禪師們否定語言文字的用意既然是要破除通行的規範形式對宗教修行實踐活動的限制，那麼，如果語言文字不受這些規範的制約，當然也可以被禪師們用來作爲禪悟體驗的媒介形式。南宗禪師的語言往往不合乎日常語言的通行規範，它們既不遵循日常語言的邏輯規則和語法規則，也不表達日常語言的常規意義。禪師們在接引學人，特別是在機鋒對答時所運用的語言，大多具有這種不規範特性。他們所運用的不符合通行規範的語言主要表現爲以下四種情況：

其一、**自相矛盾**。例如石頭希遷的第四代弟子、禪宗曹洞宗的創立者之一曹山本寂（八三九—九〇一）所作的一首偈說：「焰裡寒冰結，楊花九月飛，泥牛吼水面，木馬逐風嘶。」（《五燈會元》卷十三）火焰裡寒冰凍結，九月中楊花紛飛，泥牛在水面吼叫，木馬正嘶鳴奔馳。按其常規意義亦即它所指稱的對象來說，事實上都是不存在也不可能的。生活的事實告訴人們冰炭不相容、春秋不同時、泥牛入海則無消息、木馬不動，只供把玩，而曹山本寂卻不顧生活的常識而把一些相矛盾的事實組合在一起，因而每句偈文都是虛假命題，它們所陳述的內容是自相矛盾的。

又如德山宣鑑的第二代弟子、禪宗雲門宗的創始人文偃（八六四—九五〇）以「面南看北斗」來回答學人提出的「如何是佛法大意」之問（參見《五燈會元》卷十五）。從生活常識來說，面向南方根本看不到北斗，因此「面南看北斗」這句答語就像所謂「圓的方」一樣是背離常理和自相矛盾的陳述，不符合語言表達的邏輯（特別是形式邏輯）規則。至於像「空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流」（《五燈會元》卷二）這樣的在禪宗

中廣爲傳誦的偈文，更是自相矛盾語言的典型。

其二、同義反覆。如趙州從諗與學人的對話：「問：『柏樹子還有佛性也無？』師曰：『有。』曰：『幾時成佛？』師曰：『待虛空落地時。』曰：『虛空幾時落地？』師曰：『待柏樹子成佛時。』」（《五燈會元》卷四）根據趙州從諗的解釋，「柏樹子成佛時」就等於「虛空落地時」，因此這段對話相當於問「柏樹子幾時成佛」而答以「柏樹子成佛時成佛」。再如曹山本寂答雲門文偃問：「師到曹山，……師問：『密密處爲甚麼不知有？』山曰：『只爲密密，所以不知有。』」（《五燈會元》卷十五）。曹山本寂的答語在邏輯上相當於「因爲S，所以S」。如果按照常規意義來理解的話，這些同義反覆的語言，說了等於沒說。

其三、答非所問。當學人鄭重其事地提出問題時，禪師們常用一些與問題無關的答話去應付學人。如青原行思的答問便是如此：「僧問：『如何是佛法大意？』師曰：『廬陵米作麼價？』」（《景德傳燈錄》卷五）再如趙州從諗的答問：「問：『承聞和尚親見南泉（普願），是否？』師曰：『鎮州出大蘿蔔頭。』」（《五燈會元》卷四）「問：『學人乍入叢林，乞師指示。』師曰：『吃粥了也未？』曰：『吃粥了也。』師曰：『洗鉢盂去。』其僧忽然省悟」（《五燈會元》卷四）。「問：『萬法歸一，一歸何所？』師曰：『老僧在青州作得一領布衫，重七斤。』」（《五燈會元》卷四）類似這樣一些對話，一來一往，風馬牛不相及，問話答語之間，意義不相連屬。

其四、隨機言說。例如臨濟義玄禪師，「上堂，云：『赤肉團上有一無位眞人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看。』時有僧出問：『如何是無位眞人？』師下禪床把住云：『道！道！』其僧擬議，師托開云：『無位眞人是什麼乾屎橛！』便歸方丈。」（《古尊宿

語錄》卷四）這裡，義玄忽而提出人心之中有個「無位眞人」（即眞心佛性），要求學人努力參悟；當有學人追問「如何是無位眞人」時，卻又不予回答，而要學人自己快快說出；當學人正欲說時，立即制止，而說「無位眞人」是「乾屎橛」，徹底否定了自己剛剛提出的觀點和要求。這種出爾反爾的「開示」語句，如把學人引入五里霧裡，使人感到莫名其妙，無所適從。

禪師們針對學人提出的同一個問題，可以任意作出不同的回答，如雲門文偃針對「如何是祖師西來意」的問題，或答以「山河大地」，或答以「日裡看山」，以及「久雨不晴」、「粥飯氣」、「面南看北斗」等等。針對「如何得出家」的問題，或答以「淺」，或答以「深」。針對「如何是吹毛劍」的問題，或答以「骼」，或答以「胔」（參見《五燈會元》卷十五）。

與此相反，禪師們也可以對學人提出的不同問題只提供一種回答，如趙州從諗的答問：「師問新到：『曾到此間麼？』曰：『曾到。』師曰：『吃茶去。』又問僧，僧曰：『不曾到。』師曰：『吃茶去。』後院主問曰：『爲甚麼曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？』師召院主，主應諾。師曰：『吃茶去。』」（《五燈會元》卷四）凡此種種，都表明禪師們問答對話的隨意性：對同一問題所作的不同回答，不必考慮這些答語是否前後一致和意義貫通。對不同問題所作的同一種回答，不必考慮學人所問的是什麼及自己的答語是否切合學人的問題。

禪師們可以信口說出一個詞或一句話來作爲對學人問題的回答，而完全不必顧慮這些答語是否觸犯教義以及違背人們的習慣。如有人問「如何是祖師西來意」，趙州從諗答以「庭前柏樹子」（《五燈會元》卷四）；有人問「和尚姓甚麼」，從諗答以「常州」，又問「甲

子多少」，答以「蘇州」（《五燈會元》卷四）；有人問「如何是佛」，雲門文偃答以「乾屎橛」（《五燈會元》卷十五）等等。由這裡所舉禪師們的答語可見，在南宗禪師那裡，對話只是一種機緣和形式，對他們來說，重要的不在於是否對學人的問題作出了回答以及回答得是否正確，而在於是否說出了自己願意說出的語言。

從上述四種情況來看，禪師們在接引學人或機鋒對答時所使用的語言大多背離或超出了通行的邏輯規則和語法規則。就這一點而言，南宗禪師的語言是非邏輯的。南宗禪師背離常規和違反邏輯的語言，表明他們改變了日常語言的使用規則，有時甚至不受任何規則的制約。在他們那裡，語言的規則可以任意制定，語詞的結合可以隨心安排，因而通常的邏輯規則和語法規則在他們的語言中也就不再有制約作用。

南宗禪師在使用語言文字時之能夠不受通常的邏輯規則和語法規則的限制，主要是他們自覺不自覺地注意並利用語言文字本身所具有的一些特點。一方面，按照維特根斯坦（一八八九—一九五一）的語言遊戲（Language-game）說，語言的使用規則是可以隨意確定的：「規則一經定出，可以有其相對的穩定性，但定規則的時候卻是隨意的。一些人怎樣決定一種遊戲的規則，那些規則就是怎樣的。對於語言遊戲來說，也是如此。語法就是一些人所決定的那個樣子。在這個意義上說，語言遊戲的規則具有隨意性①。」南宗禪師大量地使用不合常規的語言，足以表明他們利用了語言使用規則的隨意性特點，他們正是根據自己的需要和特殊的目的而隨意改變日常語言的使用規則的。

另一方面，語言文字的形式與內容、符號和意義之間是有區別的。語言文字作爲一種符

①見舒煒光《維特根斯坦哲學述評》，第三三五頁，三聯書店一九八二年版。

號形式，它所指示的意義和它所蘊含的內容究竟如何，並不取決於語言文字的符號形式本身，而是取決於這種符號形式的使用者。語言文字的符號與意義之間的聯繫是人爲規定的，人們在一定的社會範圍內約定某一種聲音形式（語言）或文字符號表示怎樣的意義。禪師們經常把佛教的經典文字和象徵標誌僅僅當做一種物化的形式，根本不考慮人們按照佛教的觀念約定俗成地賦予它們的意義，如藥山惟儼把經典文字當做一種遮眼之物：「師看經，有僧問：『和尚尋常不許人看經，爲什麼卻自看？』師曰：『我只圖遮眼。』曰：『某甲學和尚得也無？』師曰：『若是汝，牛皮也須看透。』」（《景德傳燈錄》卷十四）藥山面對佛教的經典，他所看到的不是文字符號及其所傳達的教規教義，而是一種遮擋視線的物體。

又如丹霞天然禪師「於慧林寺，遇天大寒，取木佛燒火向，院主呵曰：『何得燒我木佛？』師以杖子撥火曰：『吾燒取舍利。』主曰：『木佛何有舍利？』師曰：『既無舍利，更取兩尊燒』」（《五燈會元》卷五）。丹霞天然之所以膽敢把木佛像用來燒火取暖，他的理由便是從木佛像中不能燒取舍利；既然不能燒取舍利，那就說明木佛像不是佛；木佛像既然不是佛，那麼燒之又有何妨？他爲自己燒毀佛像的行爲所作的辯護，完全超乎一般佛教信仰者們給木質造形與佛之間規定的聯繫以及佛教徒們約定俗成地賦予木佛像的特殊象徵意義。在一般人看來，木佛像是佛的象徵，它代表著佛；而在丹霞眼中，木佛像只不過是一塊木頭而已，因此用來燒火取暖也就是理所當然的了。

通過這些事例可以看出，禪師們顯然在一定程度上意識到了語言文字符號及其他象徵形式與它們所表示的意義之間的區別，並且極力突破人們約定俗成地給它們規定的聯繫，把語言文字符號與其原來所具有的意義完全分離開來，於是得以任意使用語言文字，根本不必顧慮它是否符合常規的意義和邏輯、語法的規則。

禪師們的語言不符合通行的邏輯規則和語法規則，並不意味著他們不知道或不掌握這些規則。事實上，他們並非時時處處都要運用不規範的語言，他們在許多場合所用的語言都是合乎日常語言的使用規則的，這種情況表明他們絕不是「不懂語法」或「不通邏輯」。禪師們經常作出一些背離常理、自相矛盾的陳述，也未必是要用某種「謊言」或「囈語」去欺騙學人。如果把禪師們自相矛盾的語言僅僅看做是一種不合常識的陳述，那就會把問題理解得過於簡單。如果進一步把這種陳述說成是禪師們故意玩弄的欺騙，這種結論恐怕也難免失之武斷。

筆者認爲，南宗禪師不合常規的語言，特別是那些完全無規可循的「語言」（如果也可以稱作語言的話），主要是他們的內在經驗的一種表現形式。這種內在經驗，也就是一種隨心所欲，自由活動的體驗。結合禪宗對「頓悟」的理解，可以稱之爲「禪悟體驗」。禪師們借助於這種不規範的「語言」，可以有效地表現自己所達到的那種隨心回轉、圓融無礙的精神境界。

人們在無意識興奮狀態中的活動（包括語言活動），往往顯得紊亂無序，不合常規，乃至似瘋似癲，但是南宗禪師在禪悟體驗狀態中的活動是有別於此的一種表現形式，所以雲門文偃說：「大用現前，不存軌則。」（《五燈會元》卷十五）「大用」指達到大徹大悟、自由自在的精神境界；當此之時，矛盾和解，分別泯除，堅冰融化，一切無礙，包括語言的邏輯規則在內的任何「軌則」都只能聽任心靈的自由支配，而不能限制心靈的自由活動。

至於從教學角度來說，禪師們在接引學人時所經常運用的各種不規範的語言和動作，都是關於這種內在經驗狀態的信息傳遞形式。正如鈴木大拙所說：「禪師們面臨著一個非常困難的任務，即是把他們內在所具有的東西傳遞出來。然而，嚴格說來，這根本是不能傳遞的

。它實際上是用語言、姿式或禪師們認爲適合於當時境況的任何事物，來喚起弟子之內的同樣體驗。在這方面並沒有預定好的方法；是它沒有方法學以置定公式的①。」

如果一種語言的使用規則發生了變化，那麼這種語言就會失去其原有的意義。由於南宗禪師的不規範語言超出了通常的邏輯規則和語法規則的限制，所以他們的語言也就不再表示它們原來在規範用法之內所具有的意義。因此，禪師們的語言究竟表示什麼意義，往往使人費心揣測不得其解，按照常規邏輯無法解釋。鈴木大拙指出，「如果我們從常識的觀點對禪做判斷，我們將會覺得腳下的地面沈了下去。……關於禪，我們所能說的是，它的獨特性在於它的非理性，或者說，在於它超乎我們的邏輯理解力」②。就禪師們的語言不合常理，違背邏輯，從而也無法按照邏輯規則去理解和解釋而言，它確實「超乎我們的邏輯理解力」。

禪師們所運用的這種不規範的「語言」，與其說是語言，不如說是一種聲音或活動。如果說它也是一種表意符號的話，那麼它所表達的意義往往是只有這種符號的使用者自己才領會理解的。由於這種「語言」只與使用者的內在經驗有關，所以十分近似於維特根斯坦所說的「私人語言」。按照維特根斯坦的說法，「私人語言」既不傳達規範的意義，也不保持一貫的規則，這樣的「語言」只能說是一種聲音，而夠不上稱爲語言③。從常規邏輯的角度看，可以說禪師們的「語言」是無意義的④。如果說這種「語言」有意義的話，那麼它的意義是「意在言外」的，也就是說，它的意義並不在於這種語言所表達的思想或所指稱的對象，而是在於它的用法。

有時，禪師們使用這種類似於語言的聲音動作，本來也不是要說明什麼或者表示某種確定的意義，而僅僅是一種隨心所欲自由活動的表現形式，人們可以通過這些表現形式發現禪師大徹大悟，無所執著，自由自在的精神境界。宋代臨濟宗禪師五祖法演（？—一一〇四）

曾經用兩句艷詩說明禪師的語言：「有兩句頗相近，『頻呼小玉元無事，要爲檀郎認得聲』。」（《五燈會元》卷十九）這兩句艷詩「說有一位小姐帶著丫環在看戲，發現她的情郎在附近，小姐便一直呼喚：小玉！小玉！丫環問小姐什麼事？小姐也不答，只是一直喊小玉。有什麼事？沒事，只是希望她的男朋友聽到她的聲音，知道她在這裡，如此而已」⑤。這兩句比喻很好地說明了禪師的語言僅僅是一種表現禪悟境界的聲音，而不是指示某種意義的規範語言。禪師們通過這種發出聲音的活動形式，可能透露出自己內在經驗狀態的信息，然而並不表達某種確定的思想。

說者無意，聽者有心，禪師們不規範語言的所謂「意義」，有時未嘗不是接受者或研究者們自己所賦予的。有的學者往往按照常規去理解禪師的不規範語言，試圖通過破譯禪師語言中各種「障」的辦法而把禪師的語言解釋成爲一種合乎邏輯規則和表示常規意義的語言，以便使人得以理解⑥。這種解釋往往難免牽強穿鑿，而且用這種方法解釋禪師的不規範語言，其結果往往是見仁見智，各說不一，不得達估。有時在根本不存在或者已經破譯了種種「

①（日）鈴木大拙《禪學隨筆》，第一七五頁。
②（日）鈴木大拙《禪學隨筆》，第一四九頁。
③參見舒煒光《維特根斯坦哲學述評》，第三七四—三八五頁。
④海外有的學者習慣上把禪宗無意義的語言稱為「無意味語」。參見聖嚴《禪的體驗》，第六三頁，台灣東初出版社一九九〇年版。
⑤耕雲《邁向生命底圓滿》，第一〇九—一一〇頁，三聯書店一九八九年版。
⑥參見巴壺天《藝海微瀾》，第四二—一四四頁，台灣廣文書局一九七一年版。

障」，而且也清楚地了解具體語境的情況下，用這種方法也無法對禪師的不規範語言作出合乎邏輯的解釋。禪宗「公案」千七百則，能解者少而不能解者多。面對這種實際情況，我們應當實事求是地改變對禪師不規範語言及其意義的理解角度和解釋方法，而不必死守邏輯解釋的方法不放。

如果把禪師的各種語言動作置於宗教修行實踐的背景中來理解的話，那麼，就可以把禪師的不規範語言看作禪悟體驗的一種形式，或者說它是禪師在禪悟體驗狀態下的一種無意識活動的表現形式。因此，我們也就不必牽強附會地去尋求和破譯這些不規範語言所表示的意義，而只要說明它是宗教實踐活動的一種形式，就可以使人對它們有所理解。這樣既可以不致把禪師的不規範語言當做完全超出人的邏輯理解能力、不可思議、無法說明的神秘現象；又可以保障在對禪師不規範語言作出邏輯說明時不致流於狹隘、歪曲和不著邊際。對於禪師不規範的語言，完全可以從實踐活動方式和宗教心理體驗等方面作出邏輯的解釋。這裡，重要的是把禪師的「語言」當做一種活動來說明它是怎樣的事實，而不是解釋它表示怎樣的意義。

從南宗禪師所運用的語言的隨意性和不規範性，可以進一步看出禪宗並不是泛神論。泛神論把神和整個宇宙或整個自然視爲同一個東西，它的特點一是肯定神的存在，二是認爲神普遍地存在於一切事物之中。就禪宗的觀點來說，佛實際上是我們每個人自己，更具體地說，佛是我們每個人自己原有的本性，和理想的人生境界。另外，佛或者佛性也並非普遍地存在於或等同於一切事物，特別是並不普遍地包含在一切自然界的事物之中。這一點在第二章已論述。由於泛神論的兩個特點在禪宗中並不具備，所以不能說禪宗是泛神論。這是一個方面。

另一方面，當學人向禪師提問「如何是佛」或者「如何是佛法大意」的時候，禪師們可能作出諸如「庭前柏樹子」、「麻三斤」、「乾屎橛」之類的回答，有的學者便根據這樣一些答語而認爲禪師把佛視爲與「麻三斤」、「乾屎橛」之類的事物同一的東西，於是斷言禪宗是泛神論。如前所述，這類答語只是禪師們在禪悟體驗狀態中自由自在活動的一種表現形式，而不是在陳述某思想觀點，當然也不是泛神論思想的表達。

關於這一點，鈴木大拙講得很清楚。他說：「哲學家對以上的某些答辯取其文字上和邏輯上的意義，從中看出了某種泛神論的思想。他們認爲，例如『麻三斤』或『乾屎橛』之類，就明白地表示了泛神論思想。……在大乘佛教，特別是禪宗中，無疑有某種泛神論的表示，但這種批評卻是對禪的極端誤解。沒有比把山川、草木看作泛神的表象，更遠離禪的了。……他們（指禪師——引者）的意圖是，讓弟子和學者的心從世俗的定論、偏見以及所謂邏輯的解釋之下，解放出來。雲門的弟子洞山在回答『如何是佛』時說：『麻三斤。』這與回答『如何是神』時相同。他不是把當時恰在手邊的麻當作佛的顯現，也不是認爲只要運用知的眼睛就可以在一物中發現佛。他的回答就是『三斤的麻』。他在這句平凡的家常話中沒有包含任何形而上學的意義。這句話就如同水從泉眼中湧出、花蕾在陽光下綻開那樣，從他意識的最深處自然流露出來。對他來說，沒有任何預示、任何哲學。……禪並非泛神論的一種形態。事實上，禪是在此之上的某種東西。在禪中，沒有餘裕作浪費時間的哲學議論①。」禪師們作出這樣一些答語，實際上是在進行一種自由無拘的活動，而不是在陳述指示什麼，因而也就更談不上是在陳述泛神論的觀點了。

---

①（日）鈴木大拙《禪學入門》，第七九—八一頁，三聯書店一九八八年版。

三是運用具有暗示性的語言和動作，這種做法也叫做：「不予說破」、「繞路說禪」，或者「用活句不用死句」等等。禪師們有時在向學人指示傳授時，並不把自己的意思直接明白地表述出來，而是用雙關語或者具體形象的語言以及擠眉弄眼、豎起拂子、劃一圓相之類的動作向學人暗示自己的意思。以下是石頭希遷運用具體形象的雙關語言向學人暗示的事例：「潭州石室善道和尚，……一日隨石頭遊山次，石頭曰：『汝與我斫卻面前頭，樹子礙我。』師曰：『不將刀來？』石頭乃抽刀倒與師。師云：『不過那頭來？』石頭曰：『你用那頭作什麼？』師即大悟。」（《景德傳燈錄》卷十四）石頭希遷以反問的形式向學人明白指示不要索取刀「那頭」（指刀把），但這還只是形象具體的明說，它所暗示的則是要求學人不要分別取捨。顯然，「那頭」的所指並不僅僅是刀把這一具體事物，而應當包含某種更抽象更普遍的事物。

又如藥山惟儼的回答：「（李翺）問曰：『如何是道？』師以手指上下，曰：『會麼？』翺曰：『不會。』師曰：『雲在天，水在瓶。』翺乃欣愜作禮而述一偈曰：『練得身形似鶴形，千株松下兩函經。我來問道無餘說，雲在天邊水在瓶。』」（《景德傳燈錄》卷十四）藥山先是不用語言，而用動作來指示，然而動作的意義還十分不明確，所以學人不理解，於是藥山不得已而用具體形象的語言說明道就是天上的雲、瓶裡的水。這個具體形象的說明暗示著道即自然，不假安排。

從這些事例可以看出，這種語言和動作所表示的意義往往是模糊不定的，或者說它們往往包含著多重意義。禪師們借用這種符合規範意義的語言和動作曲折地表示其規範意義之外的某種意義，這種意義往往是由禪師們自己賦予的。因此，儘管這種語言和動作表面上符合邏輯規則和規範意義，從而使人們可以比較容易地理解其表面意義，但它所表示的特殊意義

卻不易爲人所領會。事實上，這種語言所暗示的特殊意義，只有在禪師與學人之間，並且在特定的語言環境之下才可能被理解，如果超出這種特定的條件，這種特殊意義便不復存在了。因而可以說這種語言多少近似於一種「行話」，而他們運用的某些動作則多少近似於一種「啞語」。禪師們顯然從禪悟體驗的實踐與教學的角度意識到了人類信息傳遞媒介形式的靈活性與多樣性，並在宗教實踐中充分地利用這一點。

由於這種語言和動作的多義性和模糊性，所以它們既容易使根機淺鈍之人產生誤解、落入常規的理解而不能領悟禪師眞正所要表達的意思，也容易使根機靈利之人發生自由聯想，通過偶然的思維跳躍而領會其中暗含的意義。禪師們運用這樣的語言，就是要激發學人自己開動腦筋獨立思維，爲學人的自由聯想創造有利的條件，從而使他們依靠自己的思考得到應有的悟解。禪師們繞路說禪，不予說破，其目的主要在於此。

南宗禪師一方面標榜不立文字，不用言說，另一方面又不離文字和言說。這種情況表面上看去似乎是自相矛盾的。但是從他們所運用的語言文字的不規範性來看，南宗實際上並不是絕對地不用文字言說，而是不立不用那種服從於思維邏輯、語法規則和規範意義的文字言說，不離那種不規範的文字言說。就禪師的語言文字的不規範性來講，他們的語言是非邏輯的。鈴木大拙提出禪是非邏輯的，我們認爲只有從這種意義上來理解才是恰當的。

從上述情況看，禪師們主要是以語言的靈活運用代替了原來坐禪入定的一套禪定修行形式。如果說在他們的語言運用中表現了他們對語言的理解或看法的話，那麼他們的語言觀或許與後期維特根斯坦的語言觀有些接近。南宗禪師把語言作爲一種活動或一種生活形式；更具體地說，他們把語言作爲一種宗教活動的形式。而維特根斯坦恰恰也把語言看做一種生活

形式①。因此，有些西方學者認爲「宗教本身就是語言遊戲」或者「宗教包括許多語言遊戲」②，這種對宗教的理解恐怕對於禪宗來講頗爲合適。

總之，南宗禪師沿著惠能開闢的道路進一步徹底否定和排斥規範化、定型化的宗教修行實踐形式，並且開創和運用各種不規範的宗教實踐形式，從而爲惠能提出的宗教修行實踐方法論的基本主張提供了更具體、更廣泛也更可行的方法，把惠能的思想眞正落實到宗教修行的具體實踐之中，最終完成了從六祖開始的宗教革新運動。

不規範無定型的宗教修行方法，應當說是惠能禪宗新禪法的核心內容，也是惠能禪宗區別於以往禪宗（從邏輯上說也包括北宗），乃至佛教各宗派的一個根本標誌。從這個意義上，由惠能開始的宗教革新運動，也就是以不規範的宗教修行方法取代規範化修行方法的運動。宗教修行實踐方法的變革，正是惠能禪宗宗教革新的重要內容之一。

①參見舒煒光《維特根斯坦哲學述評》，第三六五—三七四頁。
②參見舒煒光《維特根斯坦哲學述評》，第三六五—三七四頁。

第五章　禪宗的思想淵源

儘管惠能禪宗達到了與當時中國社會封建統治集團的要求相適應、與封建倫常禮教相協調的效果，但它畢竟是出世的佛教哲學而不同於直接論證封建禮法制度合理性的儒學思想；儘管它具有更濃厚的入世色彩，但是它畢竟保持了出世佛教的獨特精神。這種具有革新意義的新禪學之所以能如此既保持了佛教自身的獨立性，又巧妙地避免佛教與世俗社會的政治、經濟和倫理秩序之間的直接衝突，從思想淵源或文化傳統的角度來說，我們認爲是由於它把源於印度的大乘佛教思想和中國傳統思想文化中的某些成分結合起來的結果，或者說是由於它在繼承發展傳統佛教思想的同時也融合了中國傳統思想文化的結果。

惠能南宗是佛教在中國歷經長期傳播發展並在當時深入普及的條件下形成的，禪師們儘管不看經、不重教，但是在那樣的條件下卻完全有可能準確無誤地理解把握佛教的基本精神和思想主張。因此，在探討南宗的思想淵源時，可以不必過多考慮禪師們是否讀過某種典籍、具備那類知識、親承誰家師說等細節問題，而是要尋出他們的禪學與以往的佛教思想和中國傳統思想之間相一致或近似的觀點主張，從而說明惠能南宗是既繼承了以往佛教思想也繼承了中國傳統思想的典型的中國化佛教。通過這些在中國傳統文化氛圍中熏陶出來的禪師們對佛教思想的繼承接受和選擇去取，可以更清楚地看到當時那種雅俗共賞的，爲許多社會階層的佛教信仰者所喜聞樂見、信受奉行的中國佛教，而不是只限於少數知識分子所研究、理解和宣傳的以及只供王公貴族滿足精神上奢侈享受的中國佛教。

一、惠能禪宗與印度佛教思想

惠能禪宗並非憑空產生，它是在繼承已有的思想資料的基礎上出現的，它作爲一種佛教思想，當然不可能與原來的印度佛教思想無關。禪宗所要解決的根本問題是所謂覺悟解脫的問題，這樣的問題本身是由印度佛教提出的。禪宗說明人是什麼、心性如何，無非是要指明人生解脫的內在根據；他們提出的修行實踐主張以及他們運用的禪悟體驗形式，仍然是對解脫途徑問題的一種探索。禪宗可以變革對解脫根據的具體內容和解脫途徑的具體形式的理解，但是它並不否認解脫根據的存在和解脫途徑的必要。胡適曾經指出禪宗求悟的目的是用智慧來解決生死大事，尋找人生的歸宿，「超度個人」，表現了禪宗的「革命」具有「不徹底」性①。他所指出的情況正好說明禪宗所要解決的問題仍然是印度佛教固有的問題，禪宗的「革命」是以新的方式解決印度佛教原來所要解決的問題；因此禪宗的「革命」也就不是否定印度佛教的運動。禪宗的思想內容並沒有脫離佛教的理想目標和修行實踐的範圍。我們不相信以往禪宗所編撰的世尊拈花、迦葉微笑、心心相印、二十八代相傳、最後由達摩把禪宗從印度帶到中國的故事是歷史事實，但是也不能否認惠能禪宗與印度佛教原有思想之間的內在聯繫。惠能禪宗的許多觀點主張都是印度原有的大乘佛教提出過的，它是在繼承大乘佛教已有的思想成果的基礎上發展起來的。

惠能禪宗從原有佛教中所繼承、運用的思想觀點，大體上來源於大乘佛教的佛性論思想，特別是如來藏學說和般若空觀思想，而這兩種思想學說又主要是來自《楞伽經》和《金剛經》。就是說，禪宗同時繼承了以《楞伽經》爲主要代表的如來藏佛性學說和以《金剛經》

爲主要代表的般若性空學說。

首先，在心性觀方面，惠能禪宗肯定人皆有佛性，佛性被煩惱蒙蔽而不能自覺，這是大乘佛教涅槃佛性說及如來藏自性清淨說中早已具有的觀點：「我者，即是如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來常爲無量煩惱所覆，是故衆生不能得見。」（《大般涅槃經》卷七）又《入楞伽經》卷三載，「如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切衆生身中，爲貪瞋癡不實垢染陰界入衣之所纏裹，如無價寶，垢衣所纏」，說明「佛性」或「如來藏」爲衆生所具備，是衆生的眞正自體，本來清淨，然而衆生卻被「從本已來」的錯誤思想感情所蒙蔽而不得發現自己的眞實面目。惠能禪宗肯定即心即佛，人皆有心，佛在心中，而這也是大乘佛教中原有的主張。例如《華嚴經》卷十說：「心佛及衆生，是三無差別。」明確提出心、佛、衆生三位一體，又《入楞伽經・請佛品》，「寂滅者，名爲一心；一心者，名爲如來藏」。也認爲佛性、如來藏就是指心。禪宗認爲心、性是一切善不善法的根據，類似的觀點在《楞伽經》中也提出過，「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生」（《楞伽阿跋多羅寶經》卷四）。而《金剛經》中所講的「若復有人，信心清淨，即生實相，當知是人成就第一希有功德」，也是把清淨之心當做與眞性實體相應的存在。

禪宗雖然把心，性作爲眞實的存在和一切法的根本，但是又認爲心、性是沒有任何具體規定性的絕對實體，這種觀點在大乘佛教原有的思想中也可以找到根據。一方面，大乘佛教如來藏學說明確主張佛性無我、無相，亦無分別。「如來藏自性清淨，……無所分別，寂靜無相」（《入楞伽經》卷三）；「佛告大慧：我說如來藏不同外道所說之我。……開引計我

①參見《胡適禪學案》，第五二〇—五二一頁。

諸外道故，說如來藏，……大慧，爲離外道見故，當依無我如來之藏」（《楞伽阿跋多羅寶經》卷一）。另一方面，大乘佛教般若性空學說認爲實相無相。「是實相者，即是非相」（《金剛經》）；「第一義實無有相，無有分別，亦無言說」（《摩訶般若經・四攝品》）。「實相」、「第一義」就是指眞實的存在，而依照般若學的觀點來說，眞實性的基本標誌即在於絕對絕待，不依因緣，因而眞實的存在也就沒有具體的規定性，並且無從分別，不可言說。惠能禪宗既然把心、性作爲人之所以爲人的眞實內容（「眞我」），那麼他們把本心理解爲無規定的實體，這一點是符合大乘佛教般若學觀點的。

其次，在宗教實踐方面，惠能禪宗注重從個人的心理體驗和親身經驗來「理解」證悟佛教所說的「眞理」，而否定偏執通過研習經典掌握知識的「慧學」功夫對於覺悟解脫的效用。這種態度和作法在一定意義上可以說是受到了《楞伽經》思想中重「宗通」而輕「說通」主張的影響。《楞伽經》認爲「自宗通」可以「自覺聖境界」或「自身內證」；而「說通」即「爲說種種衆具契經」只是一種「善巧方便」而已。說通須靠語言文字來實現，而語言文字就如同指示事物的手指一樣，並不等於所指示的事物本身，因此如果執著於文字名相，那麼「乃至沒命，終不能捨文字之指取第一義」（《入楞伽經》卷六）。

惠能禪宗繼承了《楞伽經》的這種觀點，然而又揚棄了《楞伽經》把「在寂靜處，獨坐思維」當做實現「宗通」即「自覺聖境界」和「自身內證」的具體形式的主張。禪宗主張宗教修行的關鍵是證悟佛心，因而不必死板地恪守經典教條和制度儀規，這與《楞伽經》所提出的「當依於義，莫著言說」、「依義不依語」的要求也是一致的。禪宗注重禪法的區別並自我標榜爲最高境界的禪法即「如來禪」，這與《楞伽經》把禪分爲四種（「愚夫所行禪」、「觀察義禪」、「攀緣如禪」、「如來禪」），並提出「如來禪」有關。

禪宗的禪法要求「定慧等」，這種提法在《涅槃經》中也曾經出現過，「諸佛世尊，定慧等故，明見佛性」。禪宗在禪悟體驗的傳授形式上注重心心相會的默契，並運用不合邏輯的語言和種種動作作爲啓迪學人頓悟及自我體驗的媒介形式，否認語言文字傳達思想的媒介作用，這與《楞伽經》中「非一切佛國土言語說法。……如來示見諸世界中，一切微蟲蚊虻蠅等衆生之類，不說言語，共作自事，而得成辦」（《入楞伽經》卷四）的觀點相符合。禪宗主張修行方法不拘一格，應病與藥，靈活變化，這是對《金剛經》「無有定法如來可說」觀點的發揮運用。禪宗說心本無住，修行實踐也應當無所住心，這與《金剛經》「應無所住而生其心」的要求也是合拍的。

儘管惠能禪宗對於印度大乘佛教思想有所繼承，但它並不是原封不動地因循照搬，而是有所改造，有所選擇，也有創造發展。具體地說，有以下幾點：

第一、禪宗並沒有單純地承襲大乘佛教中如來藏佛性學說或般若性空學說的固有說法，而是對這兩個系統的思想觀點融會貫通，兼收並蓄，也兼有取捨。以上文所提到的他們對於心性的理解來說，他們既接受了如來藏緣起論中以心爲萬法根本的觀點，同時又用般若性空說的實相無相觀點來解釋心性，儘管《楞伽經》也主張如來藏「無我」、「無相」、「不生不滅」、「無所分別」等等，但是惠能禪宗進一步把心說成是「虛空」、「無住」的，顯然是溶合了般若學觀點的結果。直到現在，仍然有人以爲，禪宗在惠能以前受《楞伽經》思想影響，在惠能以後受《金剛經》思想影響。

事實上，禪宗無論是在惠能以前還是以後，都兼收並蓄了如來藏佛性學說與般若性空學說兩個系統的思想觀點，而這兩個系統的思想觀點之間本來也沒有不可逾越的鴻溝。大體上說，只是惠能南宗比以往的禪宗所受般若思想的影響更深一些而已。不能由於惠能禪宗對於

以往佛教思想具有一定的繼承關係，便把它劃歸到原來大乘佛教的所謂「性宗」或「相宗」的某一個思想系統之中，有的學者習慣於把惠能禪宗歸劃到「性宗」一類，這種作法實際上是一種把佛教看做一成不變的思想體系，把某些佛教學說當作佛教思想固定模式的觀點，而且也忽視了惠能禪宗思想的包容性與複雜成分，因此帶有一定的片面性。

第二、惠能禪宗並不拘泥於大乘佛教的成說，而是有所創新。例如佛性、如來藏的範疇性，這就使佛性學說超出了心本體論的範疇，而具備了人性論的意義，並且避免了它原來所具有的心性二元論的傾向而成爲一種人性一元論。另外，如來藏自性清淨說原來把佛性理解，在《楞伽經》中本來是指心，亦即寂靜的意識本體，而禪宗則進一步把佛性看做是人的本爲一種寂靜、清淨的實體，屬於印度佛教所特有的性寂說；而禪宗則除了講自性清淨之外，更進一步把佛性當作般若智慧或覺悟意識的本體，這樣就使性寂說轉變爲性本覺的主張①，實際成爲一種特殊的性善論。

禪宗除了主張心性是覺悟本體之外，還強調心是變動不居（「無住」）的實體，並認爲本覺之心必須在種種施爲作用中表現出來，這就爲他們所主張並運用的自由活潑無規可循的修行方法提供了心性本體論依據。由於從性善的觀念出發，很容易導致對實踐主體的過分信任，而忽略嚴密規範系統對主體活動的制約作用，所以禪宗從人們自性本覺的信念出發，導致了他們在宗教實踐上主張破除規範限制並運用典型的無規範實踐方法。

第三、惠能禪宗把大乘佛教的般若思想更徹底地貫徹到宗教實踐之中，創造性地開闢了各種新的禪悟體驗形式，把般若從一種理論變爲具體的實踐活動。按照大乘佛教般若性空的觀點，諸法性空，因緣假合，只有徹底地杜絕對因緣假法的固執才能夠把握眞理或實相。儘管大乘佛教也提出過不著佛求、不著法求、「應無所住而生其心」的要求，但是在印度佛教

中畢竟沒有那一個派別能夠在實踐中無視佛陀的言教、佛教的教法與規矩儀軌的約束。惠能禪宗要求人們超越佛教教法的限制，採取無一定之規的實踐形式，這樣就從實踐方法上爲達到徹底地無執無求的境界提供了保障。

另外，依據般若性空的觀點，絕對眞實就意味著不受規定性與條件性的限制。但是以往的佛教一方面要求人們通過修心的實踐自我體驗這種自由無羈的精神境界，另一方面又要求修心的實踐採取人爲控制、自覺操作和履行程序的辦法來進行，企圖以此作爲達到自由無礙境界的條件。這樣一種從修行到證果的活動本身便是用人爲努力和固定化方法獲得的結果，仍然是因緣假法。所謂的眞實境界建築在一定的條件基礎之上，因而也就不是眞實，用禪宗的話講，叫做「道不屬修，修成還壞」。

禪宗爲了避免這種由於手段和目標相互背反而不達目的的困境，於是要求修心活動本身必須「無心」而爲之，任其自然，不拘形式。由於它具有隨機性、偶然性和不由自主、無固定規則等特點，因而它似乎是一種不受限制的活動，於是禪宗師徒從佛教信仰出發，把這種活動作爲體驗自由人生、超越任何繫縛的有效形式。顯然，禪宗把瞬間實現的心靈自由活動作爲自我驗證般若智慧的手段，這樣就把般若的原則具體地落實到了修心的宗教實踐之中。日本學者柳田聖山曾經說：「中國的知識分子，其實經過了相當的曲折階段才把印度佛教的

①按照呂澂的說法，心性本覺是中國佛學所特有的說法，印度佛學中主張心性本寂，二者「根本不同」。參見呂澂《中國佛學源流略講》，第四頁；馮契《中國近代哲學史》下冊，第八九五—八九七頁，上海人民出版社一九八九年版。

般若波羅蜜思想理解成心靈的問題」①。把般若變成修心的實踐，應當說是由惠能禪宗創造性地完成的。

總之，惠能禪宗對於傳統佛教思想既有接受繼承的一面，也有變通革新的一面。如果它所解決的問題以及它所提出並運用的思想觀點完全脫離原有佛教思想的發展軌道，那麼就很難說它還是一種佛教。儘管在印度佛教的歷史上沒有禪宗這樣一個派別，但這並不意味著禪宗的思想不能繼承印度大乘佛教既有的思想成果。正因爲禪宗對傳統佛教有著一定的繼承關係，所以那種完全否任禪宗與印度佛教之間聯繫，把禪宗看成純粹是中國文化產物的觀點是站不住腳的；而歷史上某些佛教信仰者把禪宗看成是破壞佛教的「異端邪說」的觀點，則更是一種偏見。

二、惠能禪宗與中國傳統思想文化

儘管惠能禪宗的許多觀點都可以在印度佛教原有的思想中找到相應的依據，但它畢竟是一種變革的佛教，已經不同於印度佛教的原有模式，也不同於歷史上和與它同時的那些保持著較爲濃厚印度佛教色彩的中國佛教派別。禪宗之所以是一種變革的佛教，除了社會因素的制約作用之外，主要是因爲其中融會了中國傳統思想文化的成分。禪宗是在外來的佛教思想文化和中國傳統思想文化雙重包圍的環境中出現的，而孕育了惠能禪宗的中國佛教本來也是不同程度地吸收了中國傳統思想文化營養的產物，再加上當時佛教與儒、道之間的思想論爭，這些因素都不可能不使禪宗通過各種渠道接受中國傳統思想文化的影響，禪宗運用中國傳統思想文化中原有的觀念形式來理解和解釋佛教，必然使原有的佛教思想發生變化。

無論是在佛教傳入中國以前還是以後，中國傳統思想文化中對人們影響最爲深廣的是儒家思想和道家思想。這兩個系統的思想觀念經歷長期的流傳發展，早已潛移默化地浸入人們思想意識的深層，成爲積澱在中華民族心理結構和認知結構中的固有成分。因此，禪宗作爲中國的宗教派別，原本就是中國本土固有思想文化的產物和載體，儘管禪宗師徒自己未必都能對此有所自覺以及由於信仰佛教而對儒、道思想不感興趣。

按照現代認知心理學和發生認識論的觀點，主體接受外界刺激和認識客觀事物的活動並不是消極被動的，也不是原封不動地吸收客體的信息，而是首先要排除客觀的異己性，經過對客體的同化②作用才可能把外部信息納入主體自身的認知結構之中。這表明主體原有的認知結構在主體接受異質客體的刺激過程中起著重要的作用。同化作用在已經承受著某種文化心理積澱物的認知主體接受另一種異質文化影響的過程中也是同樣存在的③。因此，作爲中

① （日）柳田聖山《禪與中國》，第七三頁，三聯書店一九八八年版。

② 皮亞傑說：「刺激輸入的過濾或改變叫作同化。」參見《兒童心理學》，第五頁，商務印書館一九八〇年版。所謂同化就是主體按照自身原有的認知結構對客體信息過濾改變，使之變成與主體結構相同或相應的形式而將它吸收容納到自身之中的過程。

③ 從一定意義上說，中國人最初解釋佛教思想時所運用的「格義」方法，可以看作是同化作用在中國人接受外來文化過程中的典型表現。湯用彤指出，「『格義』，是用原本中國的觀念對比（外來）佛教的觀念，讓弟子們以熟習的中國（固有的）概念去達到充分理解（外來）印度的學說（的一種方法）」，並指出這種方法是最早一種融合印度佛教與中國思想的方法。參見《理學·佛學·玄學》，第二八二—二九四頁，北京大學出版社一九九一年版。

國傳統思想文化融合者的禪宗在接受和理解本來是不同文化的佛教思想的過程中，就不可避免地受其心理——認知結構中所積澱下來的中國傳統思想文化成分對於異質思想文化的同化作用的影響，從而使得佛教思想在他們這裡被轉化。

從這個意義上講，禪宗是從中國傳統思想文化原有的思想背景出發，去轉化佛教的，因而他們這種轉化了的佛教思想也或明或暗地融會並繼承了中國傳統思想文化中的某些成分。那麼，積澱在禪宗用以轉化佛教思想的認知的中國傳統思想文化主要是那些內容呢？或者說，中國傳統思想文化中與禪宗思想有關的、被禪宗思想所繼承所融會的主要是那些思想觀念呢？

要解答這個問題，可以從邏輯的和歷史的兩個方面來入手。從邏輯的方面來說，中國傳統思想中的道家思想、玄學思想與佛教思想，特別是大乘佛教般若學說具有許多近似甚至相同的地方。它們都具有超越社會生活常規的限制、實現個人精神上絕對自由的要求，都把某種超越具體規定性的實體當作一切事物的根本，都運用相對主義的思想方法，都提出了清心寡欲的實踐要求等等。因此，道家思想、玄學思想與佛教思想是最爲接近也最容易溝通的。而從惠能禪宗對於大乘佛教思想的繼承關係來講，他們所受般若學說的影響顯然更深於如來藏佛性學說的影響。由於道家思想、玄學思想與佛教思想的近似關係，所以禪宗思想也就最有可能包含或繼承道家思想和玄學思想中的某些內容。

從歷史的方面來說，佛教思想一傳入中國，就是被中國人當作與本土的黃老思想及神仙方術相類似看待的。袁宏（三二八—三七六）《後漢紀》卷十說：「浮屠者，佛也。西域天竺有佛道焉。佛者，漢言覺，其教以慈心爲主，不殺生，專務清淨。其精者號沙門。沙門者，漢言息心，蓋息意去欲而歸於無爲也。又以人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆

有報應。所貴行善修道，以煉精神而不已，以至於無為而得為佛也。」又《牟子理惑論》：「佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能大能小，能圓能方，能老能少，能隱能彰……。」這說明當時人把佛教和當時流行的黃老思想與神仙方術看作同一類。

在魏晉時代，佛教思想又與當時流行的玄學思想融合而傳播發展，當時佛教中的所謂「六家七宗」，在一定意義上可以說是玄學化的佛教。可見，佛教自其傳入中國的最初階段開始，就或多或少地融合了中國本土的老莊思想和玄學思想的成分。

禪宗既然是中國佛教自身發展的結果，那麼它在繼承以往中國佛教思想成果的同時，也就難免會把這些思想成果中已經包含的道家思想與玄學思想的成分一併吸收過來。中國佛教發展到隋唐時代達到了極盛，但是同時也造成了它與中國封建統治階級的正統意識形態，即儒家思想的衝突日趨激烈的形勢，這樣，佛教就面臨著一個調和這種衝突的課題，解決這個課題的關鍵就在調和的途徑上。

禪宗既然要在調和封建倫常禮教和儒家思想的前提下解決這樣一個複雜的歷史課題，就必須突破原來佛教思想的局限而有所創造和發展，而創造又不可能不借鑒以往的思想資料。在歷史上，魏晉玄學曾經成功地把帶有一定出世傾向的老莊道家思想和維護封建禮教的儒家思想調和起來，玄學既標榜「自然」，又不違背封建的「名教」，這為佛教解決自身與封建綱常規範及儒家思想之間的矛盾提供了最佳的前鑒，因而禪宗也就有條件把以往佛教曾經從中或多或少吸收過的玄學思想重新借鑒過來，以解決它所面臨的歷史課題。

根據以上分析，筆者認為惠能禪宗認知結構中所包含的，或者說禪宗思想所繼承的中國傳統思想文化的主要成分，應當是老莊道家思想和魏晉玄學思想。

進一步應當解決的是，惠能禪宗究竟繼承或包含了道家思想及玄學思想中的那些具體內

容？只有解決了這個問題，才可以發現禪宗思想與道家思想及玄學思想相互聯結的具體環節，也才可以爲以上分析所得出的結論提供具體的證據。爲了解決這個問題，不妨從禪宗思想和道家思想及玄學思想的具體對比中尋找它們之間相互近似或一致的內容，通過它們共同或相近的思想內容可以說明它們之間的內在聯繫。大體說來，禪宗與道家思想及玄學思想相近似的內容主要集中在以下若干方面：

第一、惠能禪宗在修行實踐上貫徹了道家及玄學自然無爲的主張。

惠能禪宗在宗教修行實踐上主張無修無爲，反對固守某種一成不變的模式和人爲的意志努力，要求人們在自由自在和無所用心的活動中去體驗自己的本性。惠能自己曾經說：「七寶布施，等恒河沙；億劫修行，盡大地墨，不如無爲之運，無礙之慈，弘濟四生，大庇三有。」（王維〈六祖能禪師碑銘〉，見《全唐文》卷三二七）。認爲布施供養不如無求無爲，修行持戒不如了悟生佛平等。唐代劉禹錫也說惠能禪法是「無修而修，無得而得；能使學者，還其天職；如黑而迷，仰目斗極；得之自然，竟不可傳」（〈大鑒禪師碑銘〉，見《全唐文》卷六一〇）。宗密也指出惠能一派的禪法主張是「無修不修，無佛不佛。設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄」（《禪源諸詮集都序》卷二）。這都指明了南宗禪法「無作」「無修」、「得其自然」的特色。

這種崇尚自然無爲的禪學，顯然是受到了中國古代道家思想的影響。胡適早就指出了這一點，他說：「中國古來的自然哲學，所謂道家，頗影響禪學的思想。南宗之禪，並禪亦不立，知解方面則說頓悟，實行方面則重自然。宗密所謂『無修之修』，即是一種自然主義①。」它所講的「自然主義」就是指道家自然無爲的思想主張。中國古代道家所謂「自然」，就是要求社會與人生不受文明形式的制度規範的制約和扭曲；所謂「無爲」，不是要求什麼

都不做，而是要求無意而爲或任意而爲，即不受某種固定準則限制的作爲。因此，道家所講的自然無爲本來就包含有否定制度規範限制和人爲努力的意義，惠能禪宗的修行實踐主張可以說是在完全意義上融合了「自然無爲」的思想。其間的區別只是道家的自然無爲是要求擺脫一般的社會文明制度規範的限制，而禪宗的無修無爲則是要求超越佛教法度的約束而已。

南宗無修無爲的禪法的出現，在當時也有佛教思想和道家思想的相互論爭、相互影響作爲思想背景。唐代辛謂就曾從道家自然無爲的立場指責佛教既主張衆生皆有佛性，又讓人們努力修行是一種自相矛盾。他說：「一音演說，各隨類解。蠕動衆生，皆有佛性。然則佛陀之與大覺，語從俗異；智慧之與般若，義本玄同。習智覺若非勝因，念佛慧豈登妙果？」（《集古今佛道論衡》卷丙）佛教既然認爲衆生都有佛性，那麼佛道兩家也就沒什麼不同，如果佛教認爲學習道家的智慧不是好的修養方式，那麼念佛修行也不一定成佛證果。又說：「諸行無常，觸類緣起。復心有待，資氣涉求。然則我淨受於熏修，慧定成於繕克。」「續鳧截鶴，庸詎眞如？草化蜂飛，何居喪弱？」（《集古今佛道論衡》卷丙）意思是說，佛教既然主張諸法無常，佛性本有，然而卻又要求人們入定發慧，苦煉苦修，這豈不是違其自然，愈求愈失嗎？他的這種觀點，是認爲當時佛教的理論和實踐的矛盾，它自然地會影響到佛教。惠能禪宗的新禪法恰恰避免了這種明顯的自相矛盾，而與道家自然無爲的原則相符合。

第二、禪宗「自性具足」、「見性成佛」的主張與莊子和玄學的「自足其性」、「任性逍遙」的思想相符合。

惠能禪宗認爲自性具足，是一切事物的根本，把人們自己的心作爲佛教信仰的最高權威

①胡適《荷澤大師神會傳》，見《神會和尚遺集》，第五二頁。

，這樣就把個體的心抬到了至高無上的地位，「自性」成爲自我完善、獨立自足的絕對實體，人要想達到覺悟解脫的理想境地，並不需要向外追求什麼，而只要安於自己的清淨本性，聽任其自由自在地發用流行便可以了。這種從對於個體的張揚出發而要求人們安於性分的思想，與玄學「自足其性」、「任性逍遙」的思想非常近似。

玄學認爲每個事物之作爲該事物，都是自然規定好了的，都有其自身的道理；每一事物自身都是獨立自足的，因而無需企求改變。王弼（二二六—二四九）說：「自然之質，各定其分，短者不爲不足，長者不爲有餘，損益將何加焉？」（《周易注・下經・損》）事物都有它自然具有的特性，無所缺，無須求，「自然已足」，因而「可因而不可爲，可通而不可執」（《老子道德經注》第二十九章），亦即只能任其自性，自然無爲，而不能人爲地改變。知果說在王弼那裡還以個別事物作爲絕對本體「道」的體現才是自足完善的話，那麼，到了郭象（約二五二—三一二）則乾脆以個別事物作爲絕對實體：「若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足，苟各足於其性，則秋毫不獨小其小，而大山不獨大其大矣。若以性足爲大，則天下之足未有過於秋毫也；若性足者非大，則雖大山而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」（《莊子・逍遙遊注》）

無論怎麼有差別的事物，依其各自的特性和職分，都一樣地是自足獨立的、自我完善的絕對實體，因而只要自足其性分，也就是「逍遙」了，而企圖改變自己天性的人爲努力不可能奏效。「天性所受，各有本分，不可逃亦不可加」（《莊子・養生主注》）。對於人來說，仁義道德也就是自然本性所包含的具體內容，因此人不可能背離仁義道德，而只能順從這種天性發揮作用，「夫仁義自是人之情性，但當任之耳」（《莊子・駢拇注》）。這樣，仁義道德封建禮教由外在的規範變成了主體自身的天生稟賦，於是履行封建綱常規範的活動也

就成爲順乎自然、發自天性的活動了。

從理論上講，玄學繼承了莊子（約前三六九—前二八六）相對主義的思想方法，從片面誇大事物的相對性出發，抹煞事物之間質的區別，把個體當作大全，以特殊代替一般，把必然降低爲偶然。惠能禪宗也把個體的「自性」作爲絕對的實體。這是他們一致的一面。但是，郭象玄學講「自足其性」是爲了論證封建等級制度的合理性：「故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。」（《莊子・大宗師注》）「其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也，生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇，適在於是。則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知，而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；凡所不爲，弗能爲也，其所爲，弗能不爲也。」（《莊子・德充符注》）這完全是教人安於現行秩序的虛僞說教。而惠能禪宗所主張的「自性是佛」、「見性成佛」，在當時則具有對宗教的教條、規範的衝擊作用。

第三、惠能禪宗與魏晉玄學一樣，都運用了「得意忘言」的思想方法。

魏晉時代，玄學一反漢代經學支離煩瑣的風格，而以清通簡要的姿態展現於中國思想史的舞臺。玄學的出現，既是當時特殊的歷史條件的產物，也是運用新的思想方法的結果，這個方法就是「得意忘言」。魏晉玄學窮究本末、有無的關係，「論天道則不拘於構成質料（Cosmology），而進探本體存在（Ontology）。論人事則輕忽有形之粗跡，而專期神理之妙用。夫具體之跡象，可道者，有言有名者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也。跡象本體之分，由於言意之辨。依言意之辨，普遍推之，而使之爲一切論理之準量，則實爲玄學家

所發現之新眼光新方法」①。

關於「得意忘言」的方法，王弼的論述具有代表性。他說：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。」（《周易略例・明象》）

這裡所謂「言」、「象」是指語言文字和卦象圖畫等表達意義的媒介形式，所謂「意」則是指這些媒介形式所表述的思想內容。它們近似於現代符號學及語言學中所講的符號和意義、能指與所指。玄學家王弼認爲，「言」，「象」可以傳達意義，因而人們可以借助於「言」、「象」這類媒介形式來把握意義。然而「言」、「象」只是表意的工具，它們本身並不等於所表述的意義，因而把握意義也就不等於把握「言」、「象」之類的媒介形式。他根據對「言」、「象」和「意」之間這種既相聯繫又相區別關係的分析而得出結論，認爲儘管「言」、「象」可以表達意義，但是必須超越「言」、「象」一類媒介形式本身的限制才能眞正把握意義，這就叫做「得意忘言」。王弼自己把「得意忘言」當作研究《周易》所運用的基本方法，它要求對《周易》等古代經典的理解和解釋必須把握精神實質，而不必拘泥於經典中文字章句的固定意義的限制。所謂「義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎」（《周易略例・明象》），正是這個意思。他所提出的這個原則在魏晉玄學中具有一般方法論

的意義，它要求人們把握事物的精神實質，從事物的根本環節入手來處理事物，反對在事物的細枝末節上枉費功夫。

「得意忘言」的方法在魏晉玄學中大體貫徹在四個方面，即用於解釋經典、作爲玄學理論的骨架、調和「自然」與「名教」的關係、作爲理想人格的標準和立身行世的原則②。如果從這些方面把玄學和惠能南宗禪學相對照，可以看出後者同樣貫徹了得意忘言的方法。

首先，在解釋經典方面，玄學和南宗禪學都以「得意忘言」的精神突破經典、教條的束縛。

魏晉玄學是繼兩漢經學而發展起來的新的學術思潮。兩漢經學的總的特點是支離煩瑣，過分地依賴束縛於經典的章句。古文經學側重於名物訓詁，對儒家經典的一字一句進行煩瑣考證；今文經學則在儒家經典的字裡行間不厭其煩地闡發所謂「微言大義」，而又日趨離奇，這就使得經學日益窒息。魏晉玄學一反漢代經學的作法，不拘束於經典的章節字句和教條成說，而對經典融會貫通，提綱契領，直抒己意，從他們所理解的經典的精神實質出發而自由發揮自己的新見解。

惠能禪宗也是在隋唐時代佛學日益走向煩瑣的情況下出現的。隋唐時代，佛教經典的翻譯，無論就數量和質量都達到了空前的水平，經院哲學也發展起來，佛教經論的注疏也越來越多，這都造成了當時佛學研究嚴重地依賴於經典而走向煩瑣支離的情況。例如比較注重佛學理論的宗派中，唯識宗的理論就是典型的經院哲學，天臺宗和華嚴宗的理論也在很大程度

---

①《湯用彤學術論文集》，第二一四頁，中華書局一九八三年版。
②參見《湯用彤學術論文集》，第二一四—二三二頁。

上依附於經典，對佛經的解釋也非常煩瑣。有人慨嘆當時佛教中「講說撰錄之家，遂乃章抄繁雜。……遂使覆一簣而情息，聽一席而心退。上流之伍，蒼須乃成；中下之徒，白首寧就？律本自然落莫，讀疏遂至終身。師弟相承，用爲成則。論章段則科而更科，述結罪則句而還句，考其功也，實致爲山之勞，覈其益焉」（義淨〈南海寄歸內法傳序〉）。沒有什麼理論可講的律學尙且如此繁難，可見當時佛教學術的煩瑣了。

正是在佛教經院哲學日益衰微的情況下，惠能倡導了「教外別傳」的南宗禪學。他們自己標榜爲獨得佛心、佛意而不依賴於佛陀的言教和佛教的經典。在惠能南宗禪學中，「自性」、「本心」才是一切的根本，經典、教說則是次要的，是爲人所用的。「一切經書，及諸文字，小大二乘十二部經，皆因人置。……一切經書，因人說有」（第五七—五八頁）。因此，在對待佛教經典的問題上，要求經典因人轉移、爲人服務，而不是相反，「心正轉《法華》，心邪《法華》轉」（第八二頁）。

在他們看來，念經拜佛，皓首窮經，都是迷執妄想作祟的表現；經典文字、佛陀言教，只是權宜的方便施設，並不等於佛法的眞實內容或佛教「眞理」本身。佛法的眞實內容是「心」而不是某種外在形式化的東西，因此不必在經典的知識上下功夫，也不必爲經典的內容所束縛，只要利於「識心見性」，就可以不依賴經典的權威，不拘泥佛陀的教法，而可以任意解說，自由發揮。南宗禪師們後來連說法的語言、修行的活動都完全脫離了佛教固有的形式而變成了隨意的語言和動作，表面上似乎完全脫離了佛教經典教法的根據，但實際上卻依然保持著智慧解脫的意味，這正是從宗教實踐的領域典型地表現了得意忘言的精神。

其次，「得意忘言」是玄學思想的基本宗旨，名也同樣體現在惠能禪宗的思想和實踐之中。

魏晉玄學探究有無本末的關係問題，其本體論上的崇本息末和方法論上的得意忘言是相互貫通的。玄學從得意忘言的原則出發，得出「以無爲本」、「崇本息末」的觀點，把「無」當作萬事萬物的根本，並要求人們在實踐中「體無」，亦即像「無」那樣去思考和行動。但是，「無」不可言，體超言象，這個萬事萬物的本體沒有具體的規定性，因而人們也不可能以某種確定的形式去把握它，而只能以不確定的形式才能與之相應。具體說來，如果要像「無」那樣地行動，就可以不拘泥於任何形式，而只要使內心保持自然無爲的狀態即不要有意識地使自己一定要如何便可以了。如果要了解「無」，只要不受名言概念等規範化認識形式的限制，「忘言」、「忘象」，便可以使自己的思想與這個本體相契合。

惠能禪宗以心性爲萬法的根本，並要求人們在宗教實踐中去識心見性。但是，心性也同樣是無形無相，沒有具體規定性，而且是變動不居的實體，因而禪宗要求體驗心性的活動不應受某種固定模式和規則的限制，而應當採取靈活變化、無一定之規的實踐形式。他們所講的「頓悟」就屬於這種形式。一方面，「頓悟」只能無心而得之，它不是自覺調節誘導出來的結果，因而它是一種「自然而然」的活動形式。另一方面，「頓悟」的活動不受通常的語言文字等概念化思維的規則限制，它是一種無固定規範的體驗形式。禪宗在原來佛教修行所追求的種種目標中獨取心性體驗這樣一個目標，在佛教原有的修行形式中獨取禪，而於禪中又獨取「頓悟」一個環節，並且「頓悟」可以不拘於任何形式的限制，正體現出他們思想和實踐中的「得意忘言」精神。

劉禹錫早就意識到了惠能禪宗表現出來的「得意忘言」精神：「初達摩與佛衣俱來，得道傳付，以爲眞印。至大鑒，置而不傳。豈以是爲筌蹄邪？芻狗邪？……我立眞筌，揭起南國，無修而修，無得而得。」（〈大鑒禪師碑銘〉，見《全唐文》卷六一〇）

南宗禪師明確主張佛法的眞諦並不等於經典文字，若要得到佛心佛意的眞理義諦就必須超出文字，越過浮言：「問：『經云言語道斷，心行處滅，其義云何？』答：『以言顯義，得意言絕。義即是空，空即是道，道即是絕言，故云言語道斷，心行處滅。』」（《大珠禪師語錄》卷上）「僧問：『何故不許誦經，喚作客語？』師曰：『如鸚鵡只學人言，不得人意。經傳佛意，不得佛意而但誦，是學語人，所以不許。』曰：『不可離文字言語別有意耶？』師曰：『汝如是說，亦是學語。』曰：『同是語言，何偏不許？』師曰：『汝今諦聽！經有明文：我所說者，義語非文；衆生說者，文語非義。得意者越於浮言，悟理者超於文字。法過言語文字，何向數句中求？是以發菩提者，得意而忘言，悟理而遺教，亦猶得魚忘筌，得兔忘蹄也。』」（《大珠禪師語錄》卷下）禪宗在對待「說通」與「宗通」、「佛經」與「佛意」的關係問題上，直接繼承了魏晉玄學「得意忘言」的原則，他們把這一原則完全徹底地消化融會在自己的宗教思想和修行實踐之中。

再次，魏晉玄學運用「得意忘言」的方法調和儒家思想與道家思想以及「名教」與「自然」的關係，惠能禪宗也同樣本著這一原則調和佛教思想與儒家思想，以及佛法與世間禮法的關係。

魏晉玄學推崇老莊的自然無爲思想，但是老莊思想具有較濃的厭世色彩和強烈的批判意識，菲薄仁義，蔑棄禮法，不用於世。而玄學則是代表當時封建官僚士大夫利益的意識形態，它一方面反對徒具儀文的虛僞名教對人的限制而要求放任天性，順乎自然，另一方面又不否定儒家思想和名符其實的綱常名教，於是不能不把儒家思想所維護的「名教」與道家思想所追求的「自然」調和起來，而他們用以調和這樣兩種不同價值規範系統的方法就是「得意忘言」。

具體來說，他們把「自然」和「名教」這兩個不同的人格標準和價值規範按照一內一外的方式組合在一起，從得意忘言的原則來說，只要人們內心做到自然和保持超脫限制的精神境界，那麼一切「名教」的制約規範都無所妨礙，甚至「名教」還可以體現「自然」。郭象提出的「名教」即「自然」說可以說是這種調和「名教」與「自然」觀點的典型代表。他說：「人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。」（《莊子・秋水注》）莊子曾經說：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。」意思是說道德教化、禮樂刑政不合乎人的自然本性，因此應該絕聖棄智，反樸歸眞。而郭象則認爲「人事」就體現了「天命」，「名教」本符合「自然」，「名教」與「自然」，一本一末，一內一外，一跡一所以跡，本爲一體。「自然」雖比「名教」更爲高尙，但是並不一定要在「名教」以外，只要不固執於「名教」的表面形式就可以發現「自然」或實現「自然」。

他說：「理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者，未有能冥於內而不遊外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有。故雖終日見形，而神氣無變；俯仰萬機，而淡然自若。夫見形不及神者，天下之常累也。是故睹其與群物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；睹其體化而應務，則莫能謂之坐忘而得矣。」（《莊子・大宗師注》）只要透過「聖人」「俯仰萬機」、「體化應務」的表面現象，就可以見其德合「自然」的內在本質。這正是「得意忘言」方法的具體運用。而其結論則是名教中自有樂地，崇「自然」無須廢「名教」。

惠能禪宗同樣根據「得意忘言」的原則調和出世的佛法與世俗的封建禮法。出世間就在世間，「淨土」就在穢土，「西方」就在「東方」，修行就在忠君、孝親的德行之中，悟道就在吃飯睡眠、搬柴運水的世俗生活之中。總之，只要不拘於外在的形式，不執著於世與出

世的分別，就可以於世間見出世，於禮法見佛法。這裡同樣體現了「得意忘言」的精神，結論也同樣是成佛證智覺悟解脫無須脫離世俗社會。

最後，玄學和惠能禪宗都根據「得意忘言」的原則建立理想人格和行爲準則。

魏晉時代「得意忘言」的玄理，並非純粹空談，它是當時士大夫立身行世的準則。當時不少封建士大夫學貴自然，宅心玄遠，行爲上也往往不拘儀節、放浪形骸，這用「得意忘言」的方法來解釋，就是重神識而不重形跡，重內在的精神境界而不重外在的言談舉止。玄學家所標榜的理想境界正是根據這樣的原則建立起來的。玄學家講「無爲」、尙「自然」，但並不是說一定要拱默山林，不染世塵，無所作爲才算無爲，而是說心中無所執著，無所牽挂，這樣作什麼都是無爲。用王弼的話，叫做「應物而無累於物」，用郭象的話則叫做「無心以順有」或「無心而任乎自化」。通過這樣的方法，就可以達到「內聖外王」、「遊外冥內」的理想人生境界：「夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋、佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川、同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？」（郭象《莊子・逍遙遊注》）根據「得意忘言」的原則，只要不執著於外在的形跡，思想意識上作到自然無爲（「無心」），那就是理想境界了。

惠能南宗禪學主張不偏執於持戒、拜佛、靜坐、參禪，曠達灑脫，心中有佛，則能成佛作祖，這與玄學「得意忘言」的精神如出一轍。他們講「無念」，並不是要求什麼都不思不想，而是要拋開心中的執著與妄求：講「定慧等」，也不是要把禪法固定於外在的禮佛參禪的形式，而是看心中的覺悟是否達到。只要「心淨」，「識心見性」，無論是在家盡孝、出門事君、推磨舂米、運水擔柴、農田役力、仕途沈浮，都可以達到無礙解脫的境界。因此，

佛與凡夫、世與出世、煩惱菩提的境界差別，不取決於外表的形式，而是決定於實踐主體的「心」的內在狀態如何。

從上述四方面來看，惠能禪宗在諸多方面體現出「得意忘言」的精神，與魏晉玄學「得意忘言」方法的近似。

「得意忘言」是魏晉玄學的基本方法，它與大乘佛教提倡的認識方法也不相違，因而它能夠並曾經在歷史上影響了中國佛教的發展，兩晉南北朝以至於隋唐時代不斷有一些佛教徒受著玄學的影響，終於在這個基礎上導致了惠能南宗的出現。這可以從以下兩點來說明：

其一、在中國佛教史上，東晉時代就有竺道生（？—四三四）提出了「頓悟成佛」的主張，他的「頓悟成佛」說就是根據「得意忘言」的精神，融會貫通了當時傳譯的佛教經典而獨創的。「生既潛思日久，徹悟言外，乃喟然嘆曰：『夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義，若忘筌取魚，始可與言道矣！』於是校閱眞俗，研思因果，乃立善不受報，頓悟成佛」（《高僧傳》卷七）。竺道生「忽略形跡之筌蹄，而冥本體於象外。雖未嘗呵佛罵祖，全棄漸修，然其學不拘文句，直接心性，固雖上繼什公，亦且下接曹溪，雖居晉末宋初，而已後開唐宋之來學矣」①。竺道生的佛學思想開了惠能南宗禪學的先聲，而它本身則直接受到了當時玄學的影響。通過竺道生的佛學思想，也可看到南宗禪學與玄學之間有著一定的內在聯繫。

其二、從禪宗本身的歷史來看，從菩提達摩時代開始直到惠能時代，禪宗保持著在一定程度上與玄學得意忘言相一致的傳統，這個傳統被惠能南宗所運用。拿菩提達摩的禪法來說

①《湯用彤學術論文集》，第二三一頁。

，儘管它大體上屬於印度大乘佛教的「如來禪」，但它同時也有受魏晉玄學一定影響的成分。例如達摩禪對於經教的態度是「藉教悟宗」，教人「更不隨於言教」，這正體現了一種抓住實質而不死守成說的態度，與玄學「得意忘言」的方法相契合，因此他的禪法在當時是「忘心寂默之士，莫不歸信；取相存見之流，乃生譏謗」（淨覺《楞伽師資記》）。

達摩的弟子慧可說：「冰生於水而冰遏水，冰泮而水通，妄起於眞而妄迷眞，妄盡而眞現，即心海澄清，法身空淨也。故學人依文字語言爲道者，如風中燈，不能破暗，焰焰謝滅」（淨覺《楞伽師資記》）。「妄」體現了「眞」，如果不執著於「妄」，就達到了「眞」，這與「得意忘言」說也是相通的。僧璨也說：「聖道幽通，言詮之所不逮；法身空寂，見聞之所不及；即文字語言，徒勞施設也。」（淨覺《楞伽師資記》）

到了道信時，更開始把《楞伽經》與《般若經》結合起來，努力融合不同系統的佛教思想，而突破原有成說的限制，更多地表現了與玄學一致的特色。他明確主張「得意忘言」：「法海雖無量，行之在一言，得意即亡言，一言亦不用，如此了了知，是爲得佛意。」（淨覺《楞伽師資記》）根據這樣的主張，他強調「不念佛」、「不捉心」、「直任運」的更自然的禪法修行實踐。這表現了越來越重本輕末、重內心而輕行跡的傾向。

直到牛頭山法融主張「虛空爲道本」，與玄學的關係更爲密切。他的「無心用功」，「高臥放任」的禪法更接近老莊的自然無爲思想，成爲「玄學化的牛頭禪」①。由此可見，在惠能南宗禪法出現之前，禪宗的先驅及早期禪宗並不是鐵板一塊，它既有保持印度佛教特色的一面，也有吸收中國思想影響而創新的一面，惠能一派的南宗禪正是突破了前一方面而運用後一個方面。

由以上三方面的比較，可以看出惠能禪宗與中國本土老莊道家思想和玄學思想具有相關

性。

綜上所述，惠能禪宗既繼承發展了源於印度的大乘佛教思想，也融合了中國古代思想文化中的道家思想和玄學思想，把二者完好地結合成爲一個有機整體。它所要解決的問題仍然是印度佛教原有的問題，它也接受運用了許多印度佛教中原有的思想觀點，然而它在解決這些問題和對這些思想觀點選擇去取時所採取的態度和方法卻主要是源於中國傳統思想文化中的道家思想和玄學思想。禪宗固然是印度佛教思想的繼承者，但是如果它脫離了中國傳統思想文化的發展軌道，它也就不成其爲中國化的佛教，也不成其爲中國思想文化中的有機組成部分，成爲與中國社會相協調的宗教。

由於禪宗使本來是源於印度的佛教很好地融合了中國的傳統思想的成分，因此它是一種典型的中國化佛教；由於禪宗的宗教改革通過了這樣一個融合中國傳統思想和外來文化的途徑，因而這個宗教改革具有使外來宗教融合於中國傳統思想文化的意義。惠能禪宗把印度佛教思想與中國傳統思想文化有機地結合起來，正是理解禪宗是一個改革和一種典型的中國化佛教的又一個重要方面。

胡適曾經指出，禪宗的佛教革新運動有兩層意義：「第一個是佛教的簡單化、簡易化；將煩瑣變爲簡易，將複雜變爲簡單，使人容易懂得。第二個意義是佛教本爲外國輸入的宗教，而這種外來的宗教，在一千多年中，受了中國思想文化的影響，慢慢的中國化，成爲一種奇特的，中國新佛教的禪學②。」他看到了惠能禪宗的革新意義和它受中國思想文化影響的

①參見印順《中國禪宗史》，第一一五—一二八頁。

②《胡適禪學案》，第五二七頁。

一面，但是他不懂得唯物史觀，因而也看不透禪宗把佛教簡易化的實質正在於使佛教進一步適應中國社會的現實條件，因而他對禪宗使佛教中國化的含義的理解也難免有片面性。應該說，惠能禪宗之所以是中國化佛教，既因爲它更好地適應了中國社會現實條件的需要，也因爲它融合了中國的傳統思想文化。惠能禪宗之作爲宗教改革運動，也同樣是因爲它在這兩方面都取得了成功的進展。

第六章　禪宗對中國思想文化的影響

禪宗是在中國傳統思想文化氛圍下熏陶出來的成果，它既經形成之後，又反過來對中國思想文化發生作用，影響著中國思想文化的發展。宋明時期陸王心學的道德實踐學說、中國古代的詩文書畫創作和藝術理論，甚至包括中國近代資產階級的反封建思想，都曾不同程度地從禪宗那裡汲取思想營養，創造出新的思想學說和實踐形式，豐富了中國思想文化的成果。禪宗在歷史上曾經給中國思想文化的發展以深刻的影響。究竟禪宗所包含的什麼因素構成了對後來從事創造性活動的人們那種長久不衰的魅力？禪宗本身是宗教的思想和實踐，然而它何以能夠影響宗教以外其他文化領域的思想和實踐？禪宗給非宗教領域的思想和實踐提供的養分是什麼？禪宗與其他文化領域的思想和實踐相互聯結溝通的主要渠道是什麼？這是本章所要探討的問題。

禪宗在思想文化表層對中國文化的影響，如宋明道學中陸王心學和宋元明清時期某些藝術理論直接汲收借用禪宗的某些思想觀點、命題、術語等情況，從某種意義上講帶有一定的偶然性，因爲陸王心學和某些文藝理論如果不借用禪宗的觀念術語也同樣可以說明它們自己所要解決的問題。而且在目前有關禪宗與陸王心學及文學藝術的關係的論著中，對這一方面的情況已有一些說明，本書也不想在此方面多費筆墨。因此，在探討禪宗對中國文化的影響問題時，我們關注的重心不是禪宗在文化表層對中國文化的影響，而是它在文化的深層結構即人們的活動方式方面給中國文化帶來的影響，或者說我們試圖從文化深層結構即人們活動方式的角度來揭示禪宗與其他文化領域的思想和實踐之間的聯繫。

禪宗的思想和實踐在文化深層結構即活動方式方面的意義，應當從禪宗的實踐性來理解。假如從禪的本來意義來理解禪宗的話，那麼可以把禪宗師徒的活動仍然視爲一種宗教修行活動，而禪宗的思想則是關於修行活動的觀點主張。禪宗的宗教修行活動的最明顯特點就是無規可循，靈活不拘，而他們關於修行實踐的方法論主張的主要內容也相應地是自作主宰，自立規矩，不依規範。因而可以說禪宗的實踐和思想就是無規範的活動和關於無規範活動的方法論主張。這樣便可以把禪宗的修行實踐歸結爲一種無規範的活動方式，並且也可以透過禪宗的思想觀點考察禪宗無規範的活動方式。禪宗在文化深層結構對中國文化的影響，以及禪宗向其他文化領域的思想和實踐轉移滲透的深層渠道，主要地應當是這種無規範的活動方式。

下面著重以陸王心學的道德實踐學說和明清時期的反復古文藝思潮爲例，來具體說明禪宗無規範的活動方式對道德實踐和文藝創作的影響。

一、心學禪味——宋明道學中的「禪」

自宋代開始，儒學從佛、道二教歷時幾百年的衝擊所帶來的陣痛中甦醒過來，重整旗鼓，再度振作。新儒學標榜繼承孔孟「道統」，因而也被稱爲「道學」。它和以往的儒學一樣，自覺地從建立倫理秩序和培植理想人格的角度維護封建等級制度與綱常禮法，以期達到封建統治階級所理想的和諧社會狀態，於是倫理道德問題依然是宋明時代道學的核心內容，而道德實踐與道德修養的方法問題則是其中一個非常重要的方面。

道學有所謂以程頤（一〇三三—一一〇七）、朱熹（一一三〇—一二〇〇）爲代表的理

學和以陸象山（一一三九—一一九三）、王陽明（一四七二—一五二八）爲代表的心學，他們圍繞道德實踐問題發生分歧展開爭論。自古以來人們都肯定陸王心學深受禪宗的影響，故而稱其近禪、似禪、帶有禪味。朱熹曾指出陸學「有些禪底意思」、「陸學固有似禪處」，甚至說「子靜一味是禪」（〈答劉子澄十一〉，《朱文公文集》卷三十五）。

陽明心學在當時也被人們視爲禪：「陽明於禪學卷舒運用熟矣，朱子謂陸子靜卻成一部禪，愚謂陽明亦一部禪矣。」（陳建《學蔀通辨》）劉宗周說：「古之爲儒者孔孟而已矣。一傳而爲程朱，再傳爲陽明子，人或以爲近乎禪，即古之爲佛者釋迦而已矣，一變而爲五宗禪，再變而爲陽明禪」（《劉子全書》卷十九）。

陸王心學究竟在什麼地方近似於禪？心學的禪學「意思」究竟體現在那裡？或者說心學主要在什麼地方接受了禪宗的影響呢？筆者認爲，陸王心學主要是在道德實踐和道德修養的方法方面接受了禪宗的影響，其「禪學意思」集中體現在道德實踐的活動方式及方法論之中。如果從程朱理學與陸王心學相對比的角度觀察，就可以更清楚地看出陸王心學在道德實踐方法論上與禪宗的宗教實踐方法有許多共同或近似的思想主張。

程朱理學在道德實踐問題上強調客觀法則（「理」或「天理」）對主體的制約性，主張倫理道德規範是客觀的，道德實踐主體應當且只能服從規範的限制，並按照規範的要求去行動。理學所謂「理」，其一般意義是指事物的「所以然之故」與「所當然之則」，亦即客觀事物的規律和法則：「天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」（《大學或問》卷一）其特殊意義則是指人們在倫理道德實踐中的「所以然之故」與「所當然之則」，亦即封建社會中的倫理規範與道德準則，程朱所謂「君臣父子，天下之定理」（《二程遺書》卷五），「如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何卻須要孝，

從兄如何卻須要弟，此即所以然之故」（《朱子語類》卷十八）。

從「理」範疇具有雙重含義的情況來看，程朱理學把理說成是不以人的意志為轉移的客觀法則，就不僅僅是從形而上學的純理論興趣出發表述一種客觀唯心主義的世界觀，也不僅僅是要解釋世界萬物的本體或本源，而是要提出一種倫理道德實踐方法論的原則與要求。它指出封建倫理規範和道德準則對於每個道德實踐主體來說是客觀的、普遍的，並且具有不可抗拒、不可逃避的強制性；既然人們無所逃於理的規範和制約，那麼人們就應當而且也只能按照相應於自己身分的規範要求來應事接物，待人處世，「如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈」（《朱子語類》卷十八））之類。總之，理學所主張的這一道德實踐原則著眼於客觀法則對主體的制約，因而可以稱之為道德實踐的客體性原則或依循規範的原則。

與此原則相應，程朱理學把「格物致知」和「知先行後」當作道德修養與道德實踐的具體方法。按他們的理解，理既然是客觀的，那麼就只能接觸外界事物以認識掌握其中的理。不過程朱並不要求漫無邊際地了解掌握客觀事物的知識，而是要求人們了解掌握關於封建倫理道德準則的知識，「致知，但知止於至善，為人子止於孝，為人父止於慈之類，不須外面只務觀物理」（《二程遺書》卷七）。他們認為認識道德規範、掌握道德規範的知識才是致知窮理的主要內容，把了解掌握倫理道德規範知識的認識過程作為道德修養的基本途徑。

理學家認為格物致知掌握道德知識的修養活動必須經過一個知識積累過程，「須是今日格一件，明日格一件」（《二程遺書》卷十八）；「必銖銖而較之，至於鈞而必合，寸寸而度之，至於丈而不差，然後為得也」（〈答江彥謀〉，《朱文公文集》卷六十四）。在他們看來，道德修養之所以必須經過這樣一個積習漸進的過程，主要是因為通過不斷的致知可以取得正心誠意的效果：「一物格則一知至，其功有漸，積久貫通，然後胸中判然不疑所行而

意正心誠矣。」（《呂氏大學解》，《朱文公文集》卷七十二）「物理皆盡，則吾之知識廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣。」（〈答江德功〉，《朱文公文集》卷四十四）所謂正心誠意實際上就是具備正確的道德信念與高尚的道德情操。

理學認爲不斷地學習掌握道德知識可以起到熏陶染化人的道德情操的作用，因而掌握道德知識與確立道德信念、培植道德情操就是重合一致的過程：「涵養中自有窮理功夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養功夫，養其所窮之理。」（《朱子語類》卷九）人們在積累道德知識的過程中也在不斷地玩味涵咏這些知識內容，從而使這些知識內容潛移默化到人的道德意識結構的深層，轉變成爲某種不自覺或無意識的信念與情感，理學稱之爲「眞知」或「深知」，正是由這種「知」保障人們在道德實踐的各種情境下都按照自己平日所掌握了解到的道德規範準則去行動。

「知之深則行之必至，無有知之不能行者。知而不能行，只是知得淺」（《二程遺書》卷十五）。所謂「知得淺」，是指對於道德規範僅有一種理智的了解，而「知之深」則進一步包括對道德規範準則正確性的確信與愛好，有了這種信念與情感，則必然作出相應的道德行爲選擇，而僅僅了解道德知識卻未必能夠如此。但是，道德信念情感只能依靠積累增加知識來獲得，「深知」由「淺知」而至，「格物致知」是「正心誠意」的基礎，這個因果程序是不容倒置也不能超越的。「〈大學〉之道雖以誠意正心爲本，而必格物致知爲先」（〈答曹元可〉，《朱文公文集》卷五十九）；「〈大學〉之序，先致知而後誠意，其等有不可躐者」（《二程遺書》卷十八）。

程朱理學要求把「格物致知」作爲「正心誠意」的基礎，其眞正用意還是要求把掌握道德知識作爲道德踐履的前提。他們認爲道德踐履必須受到「所知」的制約，「行者不是泛然

而行，乃行其所知之行也」（〈答張敬夫〉，《朱文公文集》卷三十二），而「所知」的內容則是封建倫理道德規範，「知謂知其事之所當然」（《孟子集注·萬章》）。因此，所謂行其所知實際上也就是按照所了解的封建倫理規範道德準則去行動，他們提出的「知先行後」就是保障人們按照所知而行的具體方法。在他們看來，人們如果不掌握道德規範的知識，就不可能保障道德實踐主體的行爲符合倫常規範的標準，因此說「義理不明，如何踐履」（《朱子語類》卷一一九）？「然則欲行而未明於理，則所踐履者未知其果何事也」（〈答曹元可〉，《朱文公文集》卷五十九）。反過來講，假如人們掌握了豐富的道德知識，了解各種道德規範準則，那麼就可以在各種必要的場合作出符合道德準則的行爲反應。「若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信」（《朱子語類》卷九）。「學者固當勉強，然不致知，怎生行得？勉強行得，安能持久？除非燭理明，自然樂循理」（《二程遺書》卷十八）。

由上述可以看出，程朱理學道德實踐方法論的主要特點有以下幾點：

第一、點滴積累，循序漸進。格物致知的道德修養，目的無非是要保障人們在必要的場合下按照道德規範準則去行動，但是從人的道德行爲的制約因素來講，主要地不是道德知識這種道德意識結構中的理性化成分，而是信念情感等非理性的成分，而且增加道德知識也並不必然能夠培植起高尚的道德情操和取得正心誠意的效果。因此，理學提出的格物致知的修養方法只是把握住了道德實踐的輔助環節，而沒有把握其關鍵環節。它要求從局部環節著手下功夫，通過量的積累過程然後實現豁然貫通的質變飛躍，這樣就使得道德修養活動成爲一種循序漸進的過程。實際上朱熹也曾明確要求道德修養從枝末到根本、從基礎到上層逐漸過渡上升，而反對相反的作法。「學者當循序而漸進，不可厭末而求本」（《論語集注》卷十

）；「寧煩毋略，寧下毋高，寧淺毋深，寧拙毋巧」（〈答汪尚書〉，《朱文公文集》卷三十）。他們認爲這種方法不會鋌而走險，對於並非聖賢的普通人更爲適用。

第二、人爲的自覺控制。理學要求以格物致知作爲道德修養的基本途徑，而格物致知正是一種自覺意志努力的學習活動。相對而言，道德信念情感發揮作用一般是不能自覺控制的，因而表現爲「無爲」的特徵。程朱理學要求人們按照「所知」去行動，這本身便是要求道德實踐活動以自覺的認識爲指導。因此，理學所要求的道德實踐活動是理性化的，以人的自覺的意志努力爲基礎。

第三、規範化。程朱理學要求道德修養和道德實踐活動必須遵循某種固定程序，如先致知後誠意、先知後行等等，並且要求按照所掌握的道德知識去行動，以使行爲活動符合一定的道德標準，這樣就使道德實踐活動成爲規範化得活動。

程朱理學所提出的道德實踐主張及其所要求的道德實踐活動方式，恰與禪宗所反對的修行方法具有許多一致的特點。而在道學內部反對這種方法的，就是陸王心學。

按照程朱理學提出的道德實踐方法論原則的要求，人們在道德實踐中只能按照聖賢的教訓和固有的規範待人接物。這一原則在客觀上抹煞了道德實踐的主體性，排除了主體在道德踐履中自決自主、自由創造的可能，而把人們的道德實踐變成一種蹈襲既成規範的僵化活動。它可以保障人們在形跡上符合道德規範的要求，然而無法保障人們在思想意識上也符合封建道德準則。正是爲了克服程朱理學的這種局限及其造成的弊病，陸王心學主張事物的法則並不在主體的意識之外，而是在人的心中，心就是事物的法則，他們叫做「心即理」。「人皆有是心，心皆具是理，心即理也」（〈與李宰書〉，《陸九淵集》卷十一）。「心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二」（〈與曾宅之〉，《陸九

》卷三）。

淵集》卷三十二）。「爾那一點良知，是爾自家底準則」（《傳習錄》下，《王文成公全書》卷一）。「義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也」（〈思則得之〉，《陸九淵集》卷一）。

具體說來，封建倫理規範與道德準則也不是獨立於道德實踐主體之外的客觀存在，而是依賴實踐主體意識（「心」）的存在，如「忠與孝之理，在君親身上？在自己心上？若在自己心上，亦只是窮此心之理矣」（《傳習錄》上，《王文成公全書》卷一）。陸王心學所謂「心外無理」或「心即理」也不是只具有單純的世界觀意義，這一命題的主要意義是在於提出一種道德實踐的方法論原則，它指出主體在道德實踐中的能動作用，告訴人們封建社會的倫理規範與道德準則並不是不以道德實踐主體的意志爲轉移的客觀強制力量，也不是由外部現成地提供給主體的固定規則，而是依賴於主體，只能由主體去實現的存在，是主體可以自由選擇、自行創造的法則。

「收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕？當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡，當寬裕溫柔時自然寬裕溫柔，當發強剛毅時自然發強剛毅」（《語錄》下，《陸九淵集》卷三十五）；「所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知即所謂天理也。致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其理矣」（《傳習錄》中，《王文成公全書》卷二）。陸王心學強調主觀爲客觀立法，主體的意識是道德實踐的根本和決定因素，「譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件（指思量父母冬寒夏熱的孝親行爲——引者）便是枝葉，須先有根，然後有枝葉」（《傳習錄》上）。

因此道德實踐就不應當遵循外在規範和依靠外在權威，而應當由實踐主體自作主宰，自立準繩，即使是聖人確立的規矩，也必須經過主體自心的檢驗才能定其是非得失：「夫學貴

得之於心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而況其出於孔子者乎？」（《傳習錄》中）

既然心是一切倫理道德法則的根本，那麼人的道德實踐活動所應服從的就只能是自己的意識而不是外在的規範：「舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶爲之準則，故得以考問之何典、問諸何人而爲此耶？抑亦求諸其心一念之良知、權輕重之宜，不得已而爲此耶？武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考之何典、問諸何人而爲此耶？抑亦求諸其心一念之良知、權輕重之宜、不得已而爲此耶？」（《傳習錄》中）很明顯，把主觀意識作爲事物的根本，強調主體在道德實踐活動中的決定作用，這是陸王心學道德實踐方法論與禪宗宗教實踐方法論之間一個最基本的共同點，心學中的禪學意思也首先體現在這裡。

陸王心學所提出的道德修養和道德實踐方法是發明本心、知行合一與致良知。

程朱理學在道德修養上要求格物窮理，過分誇大了掌握道德知識與培植道德信念情感兩者之間的一致性，以爲通過增加道德知識必然能夠達到心正意誠的結果。陸王心學看到了增加道德知識與培養道德信念情感並不是完全重合爲一的過程。一個人可以通過格物的認識活動了解許多道德知識，然而並不一定能夠心正意誠。陸象山所謂「若某則不識一字，亦須還我堂堂地做個人」（《語錄》下，《陸九淵集》卷三十五），王陽明所謂「縱格得草木來，如何反來誠得自家意」（《傳習錄》下），正是強調道德情操未必都是通過格物窮理學習知識而得到的結果，增加知識與培養道德情操之間還有差異的一面，二者並不是完全重合或前因後果的關係。

對於那些不具備正確的道德信念與高尚道德情感，甚至心地邪惡的人來講，格物窮理增加知識的結果反而可能是給他們增添爲害作惡的本領，因此陸象山把這種情況比喻爲「射者不習於教法之巧而徒恃其有力，謂吾能至於百步之外，而不計其未當中也」（〈答趙咏道〉二，《陸九淵集》卷十二）。甚至說「若田地不淨潔，則奮發植立不得，……若讀書則是假寇兵而資盜糧」（《語錄》下《陸九淵集》卷三十五）。他們認爲程朱提出的格物致知沒有把握住道德修養的根本環節，因而也就達不到道德修養的目的——正心誠意。王陽明說：「世儒教人事事物物上去尋討，卻是無根本的學問，譬如無根之樹，移栽水邊，雖暫能鮮好，終久要憔悴。」（《傳習錄》下），就是這個意思。

據此，陸王心學反對把格物致知作爲道德實踐的基點，而主張以發明本心或「致良知」作爲道德修養的主要內容。道德修養的目的，無非是爲人們行爲的善良與正當，即符合封建道德準則的要求提供保障。從陸王心學的觀點來說，在道德意識結構中，決定人們在必要的場合作出德行善舉的關鍵因素，並不是人們通過自覺學習所掌握的道德知識，而是積澱在人的意識深層的道德信念、道德情感等無意識成分，這些成分並非通過人們自覺的學習認識而獲得，因而似乎是人人與生俱有的，他們稱之爲「本心」或「良知」。「仁義者，人之本心也」（〈與趙監〉，《陸九淵集》卷一）；「四端者，人之本心也，天之所以與我者，即此心也」（〈與李宰書〉，《陸九淵集》卷十一）；「良知只是個是非之心」（《傳習錄》上）。

「本心」、「良知」便是人的道德行爲的先天能力，只要保持發揮這種能力，人們自然會在必要的場合作出符合封建道德要求的行爲反應。「苟此心之存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭讓，是非在前，自能辨之」（《語錄》上，《陸九淵集》卷三十四）

。因此，存養本心或致良知的功夫即鞏固、培植道德信念與道德情感的活動才是道德實踐的根本保障，只有把握住這個根本環節才能端正人們的思想感情、立場觀點，從而使人們對所學知識的運用符合正確的方向。在道德修養活動中，陸王心學要求以培養道德信念情感統帥道德知識的學習和積累，陸象山把這一要求稱做「先立乎其大者」，認爲「既不知尊德性，焉有所謂道問學」（《語錄》上，《陸九淵集》卷三十四），「凡物必有本末，……吾之教人，大概使其本常重，不爲末所累」（《語錄》上，《陸九淵集》卷三十四）。

王陽明所謂「君子之學以誠意爲主」（《文錄・答天宇書》，《王文成公全書》卷四），「若誠意之說自是聖門教人用功第一義」（《傳習錄》中），也是說明此意。在他們看來，這樣才算是把握住了道德實踐的根本環節，道德修養由此入手，儘管可能使人疏略局部環節的完善，缺乏對個別的道德規範準則的具體了解，但是卻可以在總體上保障思想品質的優良，端正方向立場，從而使人的道德境界有一個根本的提高，「一是即皆是，一明即皆明」（《語錄》下，《陸九淵集》卷三十五）。這便是所謂「簡易功夫」。陸王心學要求道德修養活動在道德實踐的根本處用功，正是與禪宗「頓教」、「頓法」緊扣宗教實踐的根本環節相符合的。

陸王心學主張存養本心或致良知的修養活動完全是個性化的。他們認爲每個人有「良知」、「本心」，因而每個人都可能體驗自己「良知」的存在。但「良知」是每個人自己擁有的存在，而每個人的氣質個性又有差別：「人之才氣，如何同得？」（《傳習錄》下）況且良知本身又具有變化不居的特性：「良知即是易，其爲道也屢遷；變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適，此知如何捉摸得？」（《傳習錄》下）因此體驗良知的活動只能依靠個人的親自努力：「此事不借資於人，人亦無著力處。聖人垂訓，師

友切磋，但助鞭策耳。」（〈與舒元賓〉，《陸九淵集》卷五）「自得、自成、自道，不倚師友載籍」（《語錄》下，《陸九淵集》卷三十五）。「知得良知卻是誰？自家痛癢自家知。若將痛癢從人問，痛癢何須更問爲」（《外集・答人問良知二首》，《王文成公全書》卷二十）。「啞子吃苦瓜，與你說不得；爾要知我苦，還須你自吃」（《外集・別易仲序》，《王文成公全書》卷二十）。

這些說法與禪宗常講的自悟自修、「啞子吃黃蓮，有苦說不得」是何等的相似！既然體驗自己良知的活動純粹是個性化的，那麼這種活動便不應遵循固定不變的規則，也不應採取通行劃一的模式，而應當因病與藥，隨機變化。「中只是天理，只是易，隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定個規矩在」（《傳習錄》上）；「聖人教人，不是束縛他通做一般，只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他。人之才氣，如何同得」（《傳習錄》下）。陸王心學注重個人自己的體驗，否認統一模式在道德實踐活動中的作用，這與禪宗所要求的宗教修行方式是一致的①。

陸王心學認爲本心或良知的表現完全是自然而然的，其中不包含自覺控制的因素，因而道德實踐活動應當排除意志努力的人爲作用。陸象山認爲本心的表現完全是「內無所累，外無所累，自然自在」（《語錄》下，《陸九淵集》卷三十五），並用起立這樣的無意識動作說明本心的作用不假安排。王陽明更用禪宗「金玉雖貴，落眼成翳」的比喻來說明良知的發揮表現完全不依靠自覺的意志努力，當良知發揮作用時，不僅私心邪念不得留滯，而且好心善意也無須生起：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。些子能幾多，滿眼便昏天暗地了。又曰這一念不但是私念，便好的念頭亦著不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」（《傳習錄》下）

這裡所說的「一念」，就是指自覺的意志努力作用，亦即人們從事某種活動時自覺地意識到或控制著自己要如何如何，而無論這種意志究竟是出於善意還是惡意。按照王陽明的說法，如果只是排除了邪惡的念頭，而仍然留有善意的自覺意志作用，那便無異於白日點燈睹費蠟。「若惡念既去，又要存個善念，即是日光之中添燃一燈」（《傳習錄》下）。總之，道德信念情感完全浸透在腦海裡，溶化於血液中，因而良知的表現便成爲一種不需要自覺努力人爲矯飾的，自然而然的，類似於發自本能的活動。爲了避免人爲意志努力因素對良知發揮的妨礙作用，於是他們主張在存養本心的道德修養過程中就不必格物窮理增加知識。「學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裡，只是與他減擔，只此便是格物」（《語錄》下，《陸九淵集》卷三十五）。

比之程朱理學而言，心學的方法顯然更表現出禪宗那種無心無修的特色②。心學在道德實踐上追求隨心所欲的自由境界，要求超越受道德規範限制的不自主狀態，與禪宗徹底破除執著、擺脫束縛的要求有異曲同工之妙。

程朱理學提出的知先行後的道德實踐方法，由於忽略了道德信念情感對人的行爲的制約作用，因而往往導致人們在道德生活中知行脫節。這種知行脫節現象在王陽明時代主要表現

①嚴格說來，陸象山要求以靜坐的形式存養本心，因而其發明本心的活動還是有固定模式的。這種方法並不符合南宗禪的精神，倒是與南宗所反對的舊式禪法形式有近似之處。

②陸象山在道德修養上提出「剝落」的要求，在這一點上倒是更接近於南宗所反對的那種起心除妄的舊式禪法。通常所謂心學近似於禪，只是一種籠統的說法。嚴格地講，心學中的陸學既有近似於南宗禪處，亦有近似於舊禪學處，而王學則比較徹底地接近南宗禪。

爲兩種情況：一種是所謂「冥行妄作」，亦即在「形跡上比擬」，內心的思想感情並沒有達到相應的境界。另一種是「茫茫蕩蕩，懸空思索，全不肯著實躬行」（《傳習錄》上），亦即口是心非、言行不一的僞道學。爲了克服這些弊病，王陽明提出「知行合一」的道德實踐要求：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」（《傳習錄》上）他所謂「知」並不是指學習道德知識的認識，也不是指作爲認識結果的知識，而是指道德信念情感等道德意識；他所謂「行」也不是指把認識的結果付諸行動的實踐，而是指道德意識的作用與表現。

王陽明認爲知行實際上是同一種活動，當道德信念情感昇華到一定程度時就必然有相應的行爲表現，而當作出一定的道德行爲時也必然有相應的道德信念情感作基礎，如果一個人在道德實踐中能夠如是知、如是行，便不會有形跡比擬或知而不行的虛僞表現。而且，按照知行合一的要求，道德實踐活動並不是按照所了解的道德規範知識去行動，而是完全服從於自己的信念情感的驅動，因而這樣的道德活動才是眞誠無欺、表裡一如的。王陽明知行合一的要求與禪宗主張定慧等以反對宗教修行的外在表現的要求如出一轍。

陸王心學在道德實踐方法論上主張不依規範，自作主宰，並且要求道德修養和道德實踐活動從根本環節入手，採取變化不居、無固定規則的形式，提倡自然無爲、眞誠無僞，這些都是與禪宗提出的宗教修行實踐要求相一致的主張，其間的區別僅在於它們各自的提法及其所針對的具體問題有所不同而已。可見，陸王心學的禪學意思主要不在於它採納運用了禪宗思想中的某些概念、命題及思辨形式，而在於它把禪宗在宗教實踐中倡導的自主原則及其所採用的無規範活動方式運用到道德實踐領域之中。

陸王心學在解決倫理道德實踐的問題上所提出的主張和所運用的方法與禪宗在解決宗教

實踐問題上所採取的主張和方法具有鮮明的一致性，從這個意義上講，可以說它包含著「禪味」或禪的意思，也可以說它是道學中的「禪」。明人黃綰（一四七七——一五五一）曾經指出：「宋儒之學，其入門皆由於禪：濂溪、明道、橫渠、象山則由於上乘，伊川、晦庵則由於下乘。」（《明道篇》卷一）相對說來，程朱理學的道德實踐方式是規範化的，有規可循，利於初學，便於普及，因而可稱爲「下乘」，它很類似於禪宗所反對的傳統禪法。陸王心學的道德實踐方式是不確定的，無規可循，難於掌握，曲高和寡，因而可稱爲「上乘」，它很類似於禪宗的方法。

道學本屬入世的儒學，它對社會人生的價值理解根本不同於佛教禪宗；但由於它也是一種實踐方法的學說，於是才有所謂與禪宗是否相同或相似的問題。事實上，理學家朱熹早就意識到了陸象山心學的禪學意思集中在其爲學方式與修養方法方面①。應當說，共同的方法論主張和共同的實踐方式，是陸王心學與禪宗相互聯繫的基本紐帶。

二、藝術三昧——文藝創作中的「禪意」

禪宗的思想和實踐對唐宋以後的文學藝術創作及文藝理論的發展有著廣泛深刻的影響。文學藝術家和文藝批評家不僅用禪宗的道理和語言來比喻說明文藝創作問題，而且在藝術創作活動和藝術傳達方式上也模仿禪宗的風格，追求禪者的境界，從而使禪宗與藝術的聯繫達到一種近乎水乳交融，合爲一體的程度，在文藝作品和文藝創作中出現了所謂「詩禪」、「

①參見陳來《朱熹哲學研究》，第三三一——三三五頁，中國社會科學出版社一九八七年版。

書禪」、「畫禪」、「禪味」、「禪意」、「心印」、「心法」，在文藝理論中也有了所謂「以禪喻詩」一類的以禪理說明文學藝術問題的現象。

禪與藝術屬於不同的精神文化形式，也是人們從事創造性活動的不同領域。禪宗與藝術的聯繫，或者說禪宗的思想和實踐對文學藝術的影響主要體現在這幾個方面：*1.*藝術作品的思想內涵；*2.*藝術傳達的形式技巧；*3.*藝術創作的活動過程；*4.*藝術創作方法論。

從第一方面說，禪宗的思想觀念可以運用文學藝術的形式來表達，文學藝術家的作品也可以表現某種相同或近似於禪者精神境界的意趣。

把禪宗的思想內容與文學藝術形式結合在一起，首先是由禪宗師徒實現的。禪者的思想觀念本來應當靠信仰者自己在內心印證，但是爲了向人宣傳說法，禪師們也往往借助於文學藝術的形式來表達自己的思想觀念，於是便出現了表達禪宗思想的藝術作品。如神會作有《南宗定邪正五更轉》：

一更初，妄想眞如不異居。迷則眞如是妄想，悟則妄想是眞如。念不起，更無餘；見本性，等空虛。有作有求非解脱，無作無求是功夫。

二更催，大圓寶鏡鎮安台。眾生不了攀緣病，由斯障閉不心開。本自淨，沒塵埃；無染著，絕轉回。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

三更侵，如來智慧本幽深。唯佛與佛乃能見，聲聞緣覺不知音。處山谷，住禪林；入空定，便凝心。一坐還同八萬劫，只爲擔麻不重金。

四更闌，法身體性不勞看。看則住心便作意，作意還同妄想團。放四體，莫攢玩；任本性，自公官。善惡不思即無念，無念無思是涅槃。

五更分，菩提無住復無根。過去捨身求不得，吾師普示不忘恩。施法藥，大張門；去障膜，

豁浮雲。頓與眾生開佛眼，皆令見性免沉輪。①

惠能的另一弟子永嘉玄覺（六六五—七一四）作有《證道歌》，茲舉其中幾首：

君不見，絕學無為閑道人，不除妄想不求眞。無明實性即佛性，幻化空身即法身。法身覺了無一物，本源自性天眞佛。五陰浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。

決定說，表眞乘，有人不肯任情徵。直截根源佛所印，摘葉尋枝我不能。

窮釋子，口稱貧，實是身貧道不貧。貧則身常披縷褐，道則心藏無價珍。

宗亦通，說亦通，定慧圓明不滯空。非但我今獨達了，恒沙諸佛體皆同。

遊江海，涉山川，尋師訪道為參禪。自從認得曹溪路，了知生死不相干。

行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。縱遇鋒刀常坦坦，假饒毒藥也閑閑。我師得見然燈佛，多劫曾為忍辱仙。

覺即了，不施功，一切有為法不同。住相布施生天福，猶如仰箭射虛空。勢力盡，箭還墜，招得來生不如意。爭似無為實相門，一超直入如來地。（《景德傳燈錄》卷三十）

類似的情況在禪門中多不勝數，無法一一列舉。上舉藝術作品還僅僅是在字句格式與用韻方面採取了詩的形式，其語言的修辭技巧還遠未達到高超的藝術水準。隨著禪宗修行實踐形式的日益不規範化以及禪師們廣泛地把不規範的語言作為心靈自由活動體驗的具體形式，禪師們通過這種形式可以隨心所欲地駕御語言和遣詞造句，於是使他們在教學與修行實踐中所運用的語言變成一種高度藝術化的語言有了可能。在唐宋時代詩歌藝術高度發達的文化氛

①見《神會和尚遺集》，第一五五—一五七頁。

圍裡，衆多的禪師都能做到這一點，似乎並不是什麼困難的事情。

藥山惟儼的第三代弟子洛浦元安（？—八九八）就是其中比較典型的一位，他在教導學人時並不直接陳述禪宗的思想觀點，而是通過生動形象的比喻詩句婉轉地表達禪宗的哲理：「問：『供養百千諸佛，不如供養一個無心道人。未審百千諸佛有何過？無心道人有何德？』師曰：『一片白雲橫谷口，幾多歸鳥盡迷巢。』」（《五燈會元》卷六）這兩句答語，上句比喻人們所追求的外在的佛，下句形容人們迷失了自性，對仗工整，修辭巧妙，完全是詩化的語言。他所謂「師子窟中無異獸，象王行處絕狐蹤」（答「祖意教意是同是別」之問）、「青山常舉足，白日不移轉」（答「行不思議處如何」之問）、「雪覆孤峰峰不白，雨滋石笋笋須生」（答「如何是佛法大意」之問）、「存機猶滯跡，去杌卻通途」（答「如何是道」之問）、「靈鶴翥空外，鈍鳥不離巢」（答「千般運動不異個凝然時如何」之問）等等，皆如此。禪師們以高度詩化的語言形式表達禪宗思想觀點的情況同樣多不勝數，下面的兩首詩是其中值得一提的藝術佳作：

盡日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲。
歸來偶把梅花嗅，春在枝頭已十分。——某尼〈鶴林玉露〉

金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裡醉扶歸。
少年一段風流事，只許佳人獨自知。——（克勤詩）《五燈會元》卷十九

這兩首詩中以平淡的語言、巧妙的比喻委婉地說明了禪宗所主張的自然無爲、無心得之和自我體驗、不可言傳的修行之道，將禪宗的思想內容和詩歌的藝術形式完美地融爲一體。

除了禪宗師徒經常借助文學藝術的形式表達禪宗的思想之外，許多受到禪宗影響的文學藝術家也往往在自己的藝術作品中表達禪宗的思想內容。宋代文學家蘇軾（一〇三七—一一

（一）曾在廬山作有三首詩偈，其中每一首都蘊含著禪宗的理趣：

溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身，
夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。
橫看成嶺側成峰，遠近看山了不同，
不識廬山眞面目，只緣身在此山中。
廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消，
到得還來無別事，廬山煙雨浙江潮。

第一首說明禪宗舉手投足無非是道的圓融無礙的境界。第二首說明只有超越了分別與偏執，才能眞正了解我們的本來面目。第三首說明禪的修行所達到的不同境界，即未修禪時一心執著於外物，修禪之後內心情淨，不染世塵，徹悟之後一切無礙，即世間而出世間。這首詩中所表明的禪學道理與青原惟信禪師（約與蘇軾同時代）的說法完全一致：「老僧三十年前未曾參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。」（《五燈會元》卷十七）

以上所述是借助藝術形式以表現禪宗的思想內容。但是中國古代大多數藝術家的文藝作品所包含的內涵並不一定是禪宗的思想，或者說他們並不是要通過文學藝術的形式來敘說禪宗的哲理，而是寄託或者表現一種與禪宗的理想精神境界相近似的情趣。空寂靈冥、清靜幽遠和自然肆意一直是受佛、道思想影響的中國古代文人士大夫所追求的一種理想的人生境界，而禪宗所追求的理想精神境界剛好與文人士大夫們所追求的人生理想合拍，因而禪宗所展示給人們的心理狀態與精神境界就很容易感染藝術家的審美情趣，這種情趣就是許多文學藝術作品所表現的思想內涵。

禪宗那種寧靜淡泊、自然灑脫、曠達無礙的精神境界，在藝術家那裡就轉化成爲一種審美趣味和創作情懷，藝術家們本著這種意趣從事創作活動，就自然賦予文藝作品以一種和禪宗的精神境界相同或近似的意義——空靈。這種意境是許多藝術家和欣賞者進行藝術創作與藝術評價的內在尺度，於是藝術作品就成爲表現這種意境的形式。中國古代許多以描繪自然景物爲題材的詩文書畫，都寄託了藝術家類似於禪宗精神境界的理想追求，表現了寧靜空靈、超脫繫縛的意境。例如唐代詩歌中的許多佳作就特別擅長以描寫自然景色與田園風光來表現自然無拘、安閑適意的生活情趣，並激發人們對超脫世塵羈絆，獲得自由自在生活的無限憧憬：

中歲頗好道，晚家南山陲，興來每獨往，勝事空自知。
行到水窮處，坐看雲起時，偶然值林叟，談笑無還期。——王維〈終南別業〉

空山新雨後，天氣晚來秋，明月松間照，清泉石上流。
竹喧歸浣女，蓮動下漁舟，隨意春芳歇，王孫自可留。——王維〈山居秋暝〉

故人具雞黍，邀我至田家，綠樹村邊合，青山郭外斜。
開軒面場圃，把酒話桑麻，待到重陽日，還來就菊花。——孟浩然〈過故人莊〉

漁翁夜傍西岩宿，曉汲清湘然楚竹，
煙消日出不見人，欸乃一聲山水綠。
回看天際下中流，岩上無心雲相逐。——柳宗元〈漁翁〉

一路經行處，莓苔見屐痕。白雲依靜渚，芳草閑閑門。
過雨看松色，隨山到水源。溪花與禪意，相對亦忘言。——劉長卿〈尋南溪常道士〉

這種意境是多麼悠閑自在，無紛無擾！其他如「古木無人徑，深山何處鐘」（王維）、

「星垂平野闊，月湧大江流」（杜甫）、「曲徑通幽處，禪房花木深」（常建）、「空山不見人，但聞人語響，返景入深林，復照青苔上」（王維）、「雞聲茅店月，人跡板橋霜」（劉長卿）、「千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅，孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪」（柳宗元）、「金陵津渡小山樓，一宿行人自可愁。潮落夜江斜月裡，兩三星火是瓜州」（張祜）等等，則表現了如此的安謐、幽靜與空冥！總之，古代文藝作品中所表現的這種無心無礙、任意縱橫、瀟灑自然、寧寂空靈的意境，與禪宗所追求的理想的精神境界如出一轍。

從第二方面來說，藝術家的藝術傳達手法與禪宗用以表現悟境或誘導學人的手法有許多共同之處。例如繪畫中的烘雲托月、用虛而不用實，及詩歌中的「不著一字，盡得風流」與禪宗的不予說破、繞路說禪；書家龍非鳳舞的字形字體及畫家不求形似的藝術造型與禪宗不合邏輯不遵語法的聲音和動作；詩家永無定詁的語句（「活句」）及畫家形象模糊的寫意與禪宗意義不定的語言等等，誰能否認其間有某種一致性呢？

從某種意義上說，禪悟體驗和藝術創作都是一種藝術性活動，因而禪悟體驗的實踐形式與藝術創作的形式技巧之間很容易相互溝通，潛相影響。禪宗所慣用的無規則、不定型的實踐與教學形式往往給藝術家的藝術傳達活動以深刻啓發，從而使藝術家採用與禪者的實踐形式相類似的手段技巧來表現自己的思想情懷。

藝術家們在審美和創作上追求空靈的意境，而最適宜表現這種意境的藝術手法便是用虛而不用實，於是在繪畫中便注重布白的運用而不強調背景的渲染，所謂「空本難圖，實景清而空景現；神無可繪，眞境逼而神境生。位置相戾，有畫處多屬贅疣；虛實相生，無畫處皆成妙境」（笪重光《畫筌》），正說明這個道理。

唐詩中諸如「移舟泊煙渚，日暮客愁新。野曠天低樹，江清月近人」（孟浩然〈宿建德

江〉）、「春眠不覺曉，處處聞啼鳥，夜來風雨聲，花落知多少」（孟浩然〈春曉〉）、「蒼蒼竹林寺，杳杳鐘聲晚。荷笠帶斜陽，青山獨歸遠」（劉長卿〈送靈澈〉）、「獨憐幽草澗邊生，上有黃鸝深樹鳴。春潮帶雨晚來急，野渡無人舟自橫」（韋應物〈滁州西澗〉）、「更深月色半人家，北斗闌杆南斗斜。今夜偏知春氣暖，蟲聲新透綠窗紗」（劉方平〈月夜〉）一類的佳句，都是只用寥寥幾筆，點綴三星兩點景物，展現一片空靈靜謐，而又蘊含著無限的幽遠和生機，爲人留下無盡的遐想餘地。這種用虛而不用實的藝術手法與禪宗不予說破的教學手段有著異曲同工之妙。

禪宗把語言文字的靈活運用作爲禪悟體驗的一種具體形式，把語言文字的不規範化推向了極端，這也爲藝術家的自由聯想及語言文字的藝術處理提供了富有啓迪意義的楷模。杜甫的「感時花濺淚，恨別鳥驚心」（〈春望〉）、錢起的「竹憐新雨後，山愛夕陽時」（〈谷口書齋寄楊補闕〉）、杜牧的「蠟燭有心還惜別，替人垂淚到天明」（〈贈別〉），這些詩句都可以說是違背生活常識的語言，十分類似於禪宗不規範的語言。按照生活的常識來說，花不能「濺淚」、鳥不會「驚心」，竹沒有「憐」意、山沒有「愛」情，蠟燭無心，不會垂淚。然而藝術家們卻可以在自由聯想的移情作用支配下，把這些生活中既不會存在、也不會出現的事情在筆下展現出來，創造出美妙動人的詩句。

這裡，語言處理的藝術化來源於語言運用的不規範化，禪宗不合規範的語言爲藝術創作提供了取之不盡的源頭活水。有時，藝術家們把禪宗師徒之間常用的對話形式運用到自己的日常生活之中，從而使他們生活中的語言成爲一種藝術的形式。例如：「蘇子瞻守杭日，有妓名琴操，頗通佛書，解言辭，子瞻喜之。一日遊西湖，戲語琴操曰：『我作長老，汝試參禪。』琴操敬諾。子瞻問曰：『何謂湖中景？』對曰：『落霞與孤鴻齊飛，秋水共長天一色

。』『何謂景中人？』對曰：『裙拖六幅湘江水，髻挽巫山一段雲。』『何謂人中意？』對曰：『隨他楊學士，鱉殺鮑參軍。如此究竟如何？』子瞻曰：『門前冷落車馬稀，老大嫁作商人婦。』琴操言下大悟，遂削髮爲尼。』」（《東坡禪喜集》卷三十八）

這裡，蘇軾與琴操的對話並不是敘說禪理或表現類似於禪者的精神境界，而是蘇軾勸導琴操不要再作妓女，但他們對話中所運用的語言形式是藝術化的，也是禪宗式的。藝術的禪意或禪味並不一定表現在作品的思想內涵方面，有時它僅僅表現在藝術作品的形式技巧上。有些藝術作品並不表達禪宗或類似於禪宗的思想內容，然而卻往往使人感到禪意盎然，其原因正在於此。

從第三方面來說，就創造性活動的心理機制而言，禪悟體驗與藝術創作都是無意識活動過程。禪悟體驗與藝術創作有著某種共同的心理機制，藝術家首先從禪與詩都需要「悟」的作用而意識到這一點：「學詩當初如學禪，未悟且遍參諸方。一朝悟罷正法眼，信手拈出皆成章。」（韓駒詩，見《陵陽集》）「學詩眞似學參禪，水在瓶中月在天。夜半鳴鐘驚大衆，斬新得句忽成篇。」（王瞻民〈贈曦上人〉，《滬溪集》卷六）宋代詩論家嚴羽則更明確地指出，「大抵禪道唯在妙悟，詩道亦在妙悟」（《滄浪詩話・詩辨》）。

禪悟詩悟都是超常規的心理活動，儘管禪法實踐屬於宗教心理體驗，藝術創作屬於思想情感表現，但是它們都離不開無意識的作用。正如錢鐘書所說：「禪與詩，所也；悟，能也。用心所在雖二，而心之作用則一。了悟以後，禪可不著言說，詩必託諸文字；然其爲悟境，初無不同①。」「出世宗教之悟比於暗室忽明，世間學問之悟亦似雲開電射，心境又無乎

①錢鐘書《談藝錄》，第一〇一頁，中華書局一九八四年版。

不同。蓋人共此心，心均此理，用心之處萬殊，而用心之途則一」①。事實上，藝術創造的活動往往是無意識的，如「李白斗酒詩百篇」，「張旭三杯草聖傳」（杜甫〈八仙歌〉），無非是以酒抑制意識的作用，調動無意識的興奮，於是酒興大作，詩興大發，揮毫落紙如似雲煙。禪宗從宗教修行實踐的角度對無意識作用的自覺，給藝術家對文藝創作心理機制的覺醒以極大啓發，從而使藝術家得以更自覺地利用這種機制來從事藝術創作活動，蘇東坡所謂「每逢佳處輒參禪」②正表明了這一點。

禪悟的發生往往是有意求之求不得的，越是執意追求就越是增加心理的緊張焦慮，反而不能獲得心靈自由的體驗；而一旦身心無繫，自然放鬆，禪悟就很容易突然降臨。這種大徹大悟的發生十分近似於藝術創造活動中的靈感湧現。靈感是不期而遇、不求自得、不由自主的，它的發生機制與禪宗的頓悟原無不同，只是所悟的意識內容有所區別而已。正是鑒於這種共同的心理活動機制，藝術家要求藝術創作活動也應當像禪宗那樣無心無執，任其自然。書法家筆下行雲流水般的線條、畫家不露斧鑿的筆觸、詩家平淡無奇，自然天成的語句，都可以看作藝術家平常無心，自由揮灑的活動遺跡，其中充滿著禪者那種隨心所欲、自由自在的意趣；而呆板凝滯、刻意雕琢的作品，則只能說是起心執著，有意作爲的結果，其中畢竟無「禪意」可言。

從第四方面來說，禪宗在宗教實踐上所提倡的自主原則和所運用的無規範修行方式，也滲透到文藝創作的方法論和具體實踐之中。禪宗的禪法沒有統一固定的形式和程序，要求禪的實踐完全由修行者自作主宰，這是保障禪悟體驗的有效形式。藝術創作也是一種極富個性的創造性活動，眞正的藝術創造本身就意味著對現成藝術規範的突破，而爲了實現創造，一切藝術的法則、形式、技巧等等必須服從於創作主體。如果藝術創作只能遵循某種整齊劃一

的模式，那就會使藝術失去生命力。正是在禪宗的自主原則和無規範方法的啓示下，許多藝術家與批評家反對抄襲模擬因循古人，主張自行創造，自立規矩，並把這種主張付諸實踐，不斷創造出新的藝術成果。明末清初的反復古主義文藝思潮就是這方面的典型。

前人的優秀藝術作品，往往由於其卓越的藝術水平而被後人取作模仿效法的對象，於是古人作品的結構格式乃至行文用韻、一筆一劃，都可能成爲後人藝術創作規範的具體形式。因此藝術創作活動是否應當依循規範、是否應當採取模式化規範化的方式來進行的問題，也就常常具體表現爲是否要模擬古人作品的問題。

明代文壇復古運動中的前、後七子③和清初畫壇上的四王④都是主張復古擬古的典型代表。前後七子極力推崇先秦兩漢的散文、漢魏古詩和盛唐近體詩，認爲這些作品盡善盡美，而後代的文學作品則每況愈下。由此出發，他們在創作方法上主張模擬古人，「文必秦漢，詩必盛唐」，從篇章結構到遣詞造句、行文用韻都要求取法古人作品，反對突破創新。四王佔據著當時畫壇的統治地位，把元代以來的擬古畫風推向極端，在創作方法上要求不折不扣

①錢鍾書《談藝錄》，第二八六頁，中華書局一九八四年版。

②「東坡跋李端叔詩云：『暫借好詩消永夜，每逢佳處輒參禪。』蓋端叔詩用意太過，參禪之語，所以警之云。」見魏慶之《詩人玉屑》卷六。

③前七子是明代弘治、正德年間（一四八八—一五二一）的七位文學家，他們是李夢陽、何景明、徐楨卿、邊貢、康海、王九思、王廷相；後七子是明代嘉靖、隆慶年間（一五二二—一五七二）的七位文學家，他們是李攀龍、王世貞、謝榛、宗臣、梁有譽、徐中行、吳國倫。

④四王是指王時敏、王鑒、王翬、王原祁四位擬古派山水畫家。

地模擬古人，氣質神韻必須取法唐人作品，構圖布局必須取法宋人作品，筆墨技巧必須取法元人作品，認爲「擬古逼眞便是佳」，一切唯古人是尙，甚至公開主張與「古人同鼻孔出氣」（王時敏〈西廬畫跋〉）。

前後七子和四王在文藝創作方法論上所貫徹的實質上就是一種因循現成規範的原則，它要求文藝創作的手法和表現形式不能超出古人作品的模式，這樣就使得藝術創作活動失去了自主性和創造性，而變成了一種按照統一標準重覆製作批量生產的過程，嚴重地限制和妨礙了藝術家個人思想感情的表現。按照這種要求「創作」（不如說是製作）出來的作品便是千篇一律、形式呆板和毫無生氣的。復古擬古文藝思潮的流弊導致了明末淸初時期反復古主義文藝思潮的興起。當時在文壇上反對復古主張的代表是深受禪宗思想影響的李贄（一五二七—一六〇二）和公安三袁①，在畫壇上反對擬古作法的代表是禪僧兼畫家的四僧②，他們都反對藝術創作活動因循古人成規，而主張自我表現和自由創造。

李贄的思想深受禪宗和王陽明心學的影響，既抨擊虛僞的道學和綱常禮教對個性的束縛與思想的禁錮，也反對復古主義在文藝創作上用古人的規範限制思想情感的自由表現。他指出，復古主義在文學創作上抄襲因循固定僵化的規範格式，其結果，或是徒有工巧而無內容，味同嚼蠟，或是扭曲作者自己的思想感情以適應他人格式，矯揉造作。爲了克服這種創作方法的弊病，文學創作活動不應依賴束縛於古人的規則法度，而應聽任作者思想的自由馳騁和感情的自然流露，無拘無束，自然而然。人人都有自己的個性和情感，因而不應當把人的個性扭曲矯飾地硬套在禮教規範的限度裡，也不應把人的情感表現限制在固定規則的框框內。「莫不有情，莫不有性，而可一律求之哉？」（《讀律膚說》，《焚書》卷三，下同）優秀的文學作品都是作者眞情實感自然流露表現的結果，而無拘於某種既定的法度格式：「天

下之至文，未有不出於童心焉者也。」（《童心說》）「若夫結構之密，偶對之切，依於道理，合乎法度，首尾相接，虛實相生，種種禪病皆所以語文，而皆不可以語於天下之至文也。」（《雜說》）眞情實感的表現沒有一定之規，既有的格式不必拘泥，沒有的法度可以創造。

公安三袁直接受到禪宗和李贄思想的影響。他們認爲禪是變動無常、沒有定法的活動：「禪者，定也；又禪代不息之義，如春之禪而爲秋，晝之禪而爲夜是也。既謂之禪，則遷流無已，變動不常，安有定輒？而學禪者又安有定法可守哉？……人心不同，有如其面，可以道途轍跡，議華嚴不思議境界耶？」（〈曹魯川〉，《袁宏道集箋校》卷五）他們對禪的理解頗得南宗禪的精髓。

從這種觀念出發，他們認爲文學隨著時代的發展而變遷。「世代既變，文亦因之，今之不必摹古者也，亦勢也。……人事物態，有時而更，鄉語方言，有時而易，事今日之事，則亦文今日之文而已矣」（〈江進之〉，《袁宏道集箋校》卷十一）。因而不同時代的文學創作不應遵循一個永恒不變的法則，也不應當用單一固定的標準去衡量評價不同時代的文學作品的價值：「唯夫代有升降，而法不相沿，各極其變，各窮其趣，所以可貴，原不可以優劣論也。」（〈敘小修詩〉，《袁宏道集箋校》卷四）

同時，文學創作是爲了抒發作者自己的思想感情，而人們的思想感情並沒有整齊劃一的

①公安三袁，指明代文學家袁宗道（一五六〇—一六〇〇）、袁宏道（一五六八—一六一〇）和袁中道（一五七五—一六三〇）三兄弟。因他們是湖北公安人，故稱「公安派」。

②四僧，指弘仁、髡殘、八大山人和石濤四位禪僧。其中八大山人曾一度為禪僧，後改作道士。

模式，因而文學創作就不應當被統一的規範格式所限制。事實上，正是由於不同時代不同作者的文學作品突破既有的模式，以獨特的手法表現自己的思想情感，所以它們才富於個性，別緻新穎，於是也才有其存在的價值。而抄襲雷同千篇一律的作品則沒有存在的必要。「天下之物，孤行則必不可無，必不可無，雖欲廢焉而不能；雷同則可以不有，可以不有，則雖欲存焉而不能」（〈敘小修詩〉，《袁宏道集箋校》卷四）。

基於這種觀點，他們主張文學創作應當服從創作主體的思想情感，而不要束縛於現成的規矩格套，「獨抒性靈，不拘格套」（〈敘小修詩〉，《袁宏道集箋校》卷四），「句法字法調法，一一從自己胸中流出」（〈答李元善〉，《袁宏道集箋校》卷二十二），「各出手眼，各爲機局，以達其所欲言，終不肯雷同抄襲，拾他人殘唾，死他人語下」（〈宋元詩序〉，《珂雪齋文集》卷二）。

清初四僧中成就最高、批判擬古派最力的是石濤（一六四二—一七一七）。他認爲繪畫創作是藝術家借助筆墨材料、依託藝術造型以表現自己胸臆情懷的活動，藝術作品必須「有我」，亦即體現出作者自己的個性特徵。擬古派要求把前人作品當作規範標準去模仿再造，這只能妨礙個性的表現和情感的抒發。人的生平際遇、思想情懷各不一樣，古人的規矩格式未必適合於後人抒發思想情懷的需要。「古之鬚眉不能生我之面目，古之肺腑不能入我之腹腸」（《畫語錄・變化章》）。

因循模擬師古不化的作法只能使藝術家墮入「法障」，被現成的規範所束縛而不能有所突破，有所創造。爲避免擬古派繪畫主張所造成的惡果，他主張藝術創作活動不應被現成規矩所束縛，藝術創作的根本方法，只能是不合常規、不曾出現、自己創造的方法，他稱之爲「無法之法」：「至人無法，非無法也。無法之法，乃爲至法。」（《畫語錄・變化章》）

藝術創作活動不應使主體服從於外在的規範，而是服從於主體自己，自立規矩，自成家法。「夫畫者，從於心者也」（《畫語錄・一畫章》）。只有服從於自己「心」的立法，才能使繪畫創作活動卷舒自在，揮灑自如，所以說「畫從心，而障自遠矣」（《畫語錄・了法章》）。

明末清初反復古主義的藝術家在藝術創作方法論上堅持自主原則，提倡無規範的創作活動方式，與禪宗的宗教實踐方法論主張有明顯的一致性，因而他們的思想主張和創作實踐在當時被保守復古的藝術家和道學先生視爲野狐外道或狂禪，也就不足爲奇了。

上述禪宗與藝術的四方面聯繫中，除第一項外，其餘三項都與活動方式有關。元好問（一一九〇—一二五八）曾說「詩爲禪客添花錦，禪是詩家切玉刀」（〈答俊書記學詩七絕〉），正是從禪與詩的角度揭示出禪從藝術中所吸收的只是外在的形式，而藝術從禪中得到的則是創作活動的方式方法，而後者是屬於兩種文化形式之間更深層面的結合。從藝術家和文藝批評家所提出的創作方法論及其所採用的創作活動方式與禪宗的宗教實踐方法論具有一致性來看，應當說禪宗對藝術的影響主要集中在創作活動方式與方法論方面，這一方面也是禪宗的思想及實踐與藝術創作及文藝理論相互聯結的基本紐帶。

現在讓我們回到本章開始提出的問題上來。我們試圖從文化的深層結構方面探討禪宗給中國思想文化帶來的影響，而人的活動方式正是文化深層結構的重要方面，於是把問題集中到這個方面上來。就我們所考察的範圍而言，宗教修行、道德實踐、藝術創作等等，這些實踐活動的具體目標、用以實現目標的具體手段以及活動所涉及的對象都有區別，它們分別屬於不同的人類活動範圍或不同的文化領域。但是它們作爲人的活動卻有著共同的結構，這就是從事活動的主體與客體及其相互作用。與此相應，這些屬於不同文化領域的活動都可以從

兩個基本途徑達到各自的目標：或以我爲主，不依規範，或以客體爲主，依循規範；或使用通行確定規範化的方法，或採取靈活不定不規則的形式。無論那個文化領域的活動都有兩種基本的活動方式，即規範化的活動方式與不規範的活動方式。宗教修行、道德實踐、文藝創作等實踐活動可以有共同的活動方式，不規範的方式就是其中的一種。

人們在特定的文化領域中的具體活動，往往或側重於採取規範化方式，或側重於採取不規範的方式。在中國傳統文化中，禪宗不僅採取不規範的方式進行宗教實踐活動，而且在理論上也特別提倡不規範的方式。可以說，禪宗的思想與實踐是不規範活動方式的典型。人們在宗教和宗教以外的活動領域中都可以運用不規範的方式，因而禪宗的不規範方式及主張就有可能向宗教以外的其他文化領域中滲透或轉移，禪宗的思想和實踐也就有可能給那些在非宗教文化領域從事創造性活動的人們以啓發。宋明道學中的心學、明清時期的反復古文藝思潮從禪宗那裡所汲取借鑒的主要養分正是不規範的活動方式。不規範的活動方式是禪宗與其他文化領域中的思想和實踐相互溝通的深層渠道，也是禪宗影響中國思想文化發展的重要基礎。

就人的實踐活動的整體而言，規範化方式與不規範方式是既相互對立又相互補充的。它們各自都有對方所不具備的優點和缺陷。規範化方式具有確定性，便於爲大衆接受掌握，它特別適合於把已經創造出來的成果從量上進一步增加擴大的活動；但是這種方式不宜進行新的創造。那些批量生產、反復演習、重覆製作、機械模仿的活動，基本上都屬此類方式。而不規範方式具有不確定性，不便於爲大衆所了解掌握，它特別適合於突破現成模式，創造新的成果的活動，但這種方式不適於把已經創造的成果推廣普及。那些發明創造、革新改制、隨機應變的活動，大體上都屬此類方式。人們的活動就是在規範化與不規範的兩種方式的不

斷交替作用中發展的，這種發展不能只靠其中的一種方式來維持。不應當從機械的形而上學觀點出發，只肯定規範化方式的作用而否認不規範方式的作用，因而也不應否認禪宗不規範活動方式對中國思想文化發展的積極作用。在中國思想文化的歷史上，禪宗不規範的方式對於破除陳規陋習的桎梏、開創生動活潑的局面，往往起著直接或間接的促進作用。

無論是禪宗本身還是受禪宗影響的陸王心學、明清反復古文藝思潮，乃至近代資產階級反封建思想，在當初都曾居於非正統的「異端」地位。正是這種作爲「異端邪說」而出現的思想和實踐運動，不斷地動搖陳腐的權威，突破僵化的教條，甚至成爲衝擊封建禮教羅網的工具，從而不斷地給中國思想文化的發展開闢新的生機，創造新的成果。

從上述禪宗對中國思想文化的影響來看，那種一味強調禪宗有助於塑造人們阿Q式的奴化性格，而完全抹煞它對中國文化發展的積極作用的觀點，顯然是片面的。實際上，禪宗的思想和實踐對於中國文化的影響作用並不是固定不變的，它究竟是產生積極的作用還是帶來消極的影響，並不單純取決於禪宗思想本身的性質，這種思想的接受者對它如何理解和運用，以及具體的社會歷史條件也起著重要的制約作用。如果說禪宗的思想和實踐是一種創造性活動方式的話，那麼，人們根據不同的需要和在不同的場合運用這種方式，就會用它創造出不同的結果。具體地說，假如把它當作一種修心養性的手段，人們可以用它來自我解嘲、平衡心理，甚至通過它達到超脫曠達的精神境界，這是它的主觀效應。就它的客觀效果來說，假如把這種方式當作一種批判的武器，用它來衝破陳規陋習和僵死教條的束縛，那麼它就會起到促進新生事物成長的作用，就像它在中國歷史上對於宗教、哲學和藝術的發展曾經給予積極的推動作用一樣。

結　語

禪宗所要解決的是生命解脫或人生自由的問題，它在生命體驗方面積累了豐富的經驗，表現了高超的智慧。南宗禪師把人生當作一種自由的遊戲和創造的藝術，他們在悠遊自在、無拘無束的活動中品味著生命的意韻。他們那種富於幽默感與創造性的智慧，的確把生命體所特有的靈性表現得淋漓盡致，可以說他們以禪悟體驗的特殊形式開闢了一條自我實現與生命創造的途逕。禪宗所提倡並運用的實踐活動方式，並不僅僅適用於宗教修行實踐，禪宗的活動方式實際上廣泛存在於人類的衆多實踐活動領域，禪宗的修行方法論對於各種形式的創造性活動大都具有啓迪作用。從這個意義上講，禪是普遍存在的，它與生命相始終，它伴隨著生命的運動而時時展現在我們生活的各個方面。

人性的複雜內涵決定了人的需要的多樣性。人類既需要認識和改造客觀世界以滿足自身生存的基本需求，又需要尋求生命的意義以安身立命。正是由於有後一種需要，南宗禪的智慧才對人類有著長久的價值。而且科學技術愈是高度發展，禪宗的智慧也就越發顯得珍稀可貴。

惠能禪宗是佛教在中國長期傳播發展並爲中國人深入理解和消化吸收的結果。它的出現表明，理論在一個國家實現的程度，取決於這種理論滿足這個國家需要的程度。一個國家、一個社會或一個民族對於某種理論的需要，並不僅僅等於政治上的狹隘的實用需要。作爲外來思想文化的佛教，只有當它不僅在政治和經濟方面適應了中國社會的條件，而且在思想文化方面與中國傳統的思想文化融合和協調了，它才能眞正成爲中國化的佛教而爲廣大的中國

人所喜聞樂見，從而在中國社會中取得長久穩定的生存基礎。

社會是一個有機的整體，它的政治、經濟、意識形態和思想文化諸方面之間總是相互影響和相互制約的，因而外來的思想文化若要眞正適合輸入國的社會條件，就必須取得橫向的與縱向的兩個方面的協調適應，既要與那裡的社會政治經濟條件相適應，又要與那裡的思想文化傳統相適應。這一點在我們當今面臨中外文化廣泛交流的時代仍然具有一定的借鑒意義。如何把外來的思想文化成果與中國現代化建設的具體實踐及中國傳統思想文化的優良成果相結合，建設一種適應中國現代化建設需要的、具有中國特色，並爲廣大中國人民所喜聞樂見的思想文化體系，仍然是我們面臨的重大課題。深入研究作爲古代中印文化交流成果的中國佛教南宗禪，或許能爲我們解決今天所面臨的課題提供有益的歷史經驗。

主要參考書目

《壇經校釋》，郭朋校釋，中華書局一九八三年版。
《六祖壇經箋注》，丁福寶箋注，上海醫學書局發行。
《壇經對勘》，郭朋輯，齊魯書社一九八一年版。
《最上乘論》，《大正藏》第四十八卷。
《觀心論》，《敦煌寶藏》第一三四册。
《大乘無生方便門》，《大正藏》第八十五卷。
《大乘五方便北宗》，《敦煌寶藏》第一一三册。
《荷澤神會禪師語錄》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第四册，中華書局一九八三年版。
《南陽和尚問答雜徵義》，《敦煌寶藏》第一二六册。
《菩提達摩南宗定是非論》，《敦煌寶藏》第一一三册。
《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》，《敦煌寶藏》第一一三册。
《江西馬祖道一禪師語錄》，《禪宗集成》第十三册，台灣藝文印書館印行。
《大珠禪師語錄》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第四册。
《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第四册。
《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第四册。
《景德傳燈錄》，道原編，《四部叢刊》本。
《古尊宿語錄》，賾藏主編，上海佛學書局一九三〇年影印明版。
《五燈會元》，普濟編，中華書局一九八四年版。

《禪源諸詮集都序》，宗密著，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二册，中華書局一九八三年版。
《中華傳心地禪門師資承襲圖》，宗密著，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二册。
《圓覺經大疏鈔》，宗密著，《續藏經》第一輯第十四套第三册。
《楞伽師資記》，淨覺著，《中國佛教思想資料選編》第二卷第四册。
《傳法寶記並序》，杜朏著，見（日）柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，法藏館一九六七年版。
《曆代法寶記》，《大正藏》第五十一卷。
〈唐玉泉寺大通禪師碑銘並序〉，張說著，《全唐文》第二三一卷。
〈六祖能禪師碑銘〉，王維著，《全唐文》第三二七卷。
〈賜謚大鑒禪師碑並序〉，柳宗元著，《全唐文》第五八七卷。
〈大鑒禪師碑並序〉，劉禹錫著，《全唐文》第六一〇卷。
《高僧傳》，慧皎著，《大正藏》第五十卷。
《續高僧傳》，道宣著，《大正藏》第五十卷。
《宋高僧傳》，贊寧著，中華書局一九八七年版。
《大乘起信論》，眞諦譯，金陵刻經處版。
《修習止觀坐禪法要》，智顗著，《中國佛教思想資料選編》第二卷第一册，中華書局一九八三年版。
《王弼集校釋》，樓宇烈校釋，中華書局一九八〇年版。
《莊子集釋》，郭慶藩集釋，中華書局一九六一年版。

《陸九淵集》，中華書局一九八〇年版。
《王文成公全書》，四部叢刊本。
《東坡禪喜集》，徐長孺輯，《現代佛學大系》第四十八册，台灣彌勒出版社一九八四年版。
《滄浪詩話校釋》，人民文學出版社一九八三年版。
《焚書》，李贄著，中華書局一九七五年版。
《袁宏道集箋校》，上海古籍出版社一九八一年版。
《石濤畫語錄譯解》，朝花美術出版社一九六三年版。
《胡適禪學案》，胡適著，（日）柳田聖山編，台灣正中書局一九七五年版。
《神會和尚遺集》，胡適校，台灣胡適紀念館一九七〇年版。
《中國中古思想小史》，胡適著，台灣胡適紀念館一九六九年版。
《中國禪宗史》，印順著，台灣正聞出版社一九七八年版。
《禪學入門》，（日）鈴木大拙著，三聯書店一九八八年版。
《禪學隨筆》，（日）鈴木大拙著，台灣志文出版社一九八五年版。
《禪與生活》，（日）鈴木大拙著，光明日報出版社一九八八年版。
《禪與日本文化》，（日）鈴木大拙著，三聯書店一九八九年版。
《禪宗與精神分析》，（日）鈴木大拙等著，洪修平譯，遼寧教育出版社一九八八年版。
《中國佛學源流略講》，呂澂著，中華書局一九七九年版。
《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下，湯用彤著，中華書局一九八三年版。
《隋唐佛教史稿》，湯用彤著，中華書局一九八二年版。
《湯用彤學術論文集》，中華書局一九八三年版。

《金明館叢稿初編》、《二編》，陳寅恪著，上海古籍出版社一九八〇年版。
《新知言》，馮友蘭著，《三松堂全集》第五卷，河南人民出版社一九八六年版。
《唐代佛教》，范文瀾著，人民出版社一九七九年版。
《中國思想通史》第三卷、第四卷上、第四卷下，侯外廬主編，人民出版社一九五七年、一九五九年、一九六〇年版。
《漢唐佛教思想論集》，任繼愈著，人民出版社一九八一年版。
《中國佛教史》第一卷、第二卷、第三卷，任繼愈主編，中國社會科學出版社一九八一年、一九八五年、一九八八年版。
《禪與中國》，（日）柳田聖山著，三聯書店一九八八年版。
《談藝錄》，錢鐘書著，中華書局一九八四年版。
《藝海微瀾》，巴壺天著，台灣廣文書局一九七一年版。
《禪宗大意》，正果編述，中國佛教協會一九八六年版。
《隋唐佛教》，郭朋著，齊魯書社一九八〇年版。
《漢魏兩晉南北朝佛教》，郭朋著，齊魯書社一九八六年版。
《宋元佛教》，郭朋著，福建人民出版社一九八一年版。
《明清佛教》，郭朋著，福建人民出版社一九八二年版。
《論開悟》，賈題韜著，中國佛教協會一九九〇年版。
《禪的體驗》，聖嚴著，台灣東初出版社一九九〇年版。
《中國禪學思想研究》，何國銓著，台灣文津出版社一九八七年版。
《魏晉南北朝佛教史論叢》，方立天著，中華書局一九八二年版。

《佛教哲學》，方立天著，中國人民大學出版社一九八六年版。
《佛教與中國傳統文化》，方立天著，上海人民出版社一九八八年版。
《佛教與中國文學》，孫昌武著，上海人民出版社一九八八年版。
《簡明中國佛教史》，（日）鎌田茂雄著，上海譯文出版社一九八六年版。
《禪學講話》，（日）日種讓山著，《現代佛學大系》第三十二冊，台灣彌勒出版社一九八三年版。
《禪與西方思想》，（日）阿部正雄著，上海譯文出版社一九八九年版。
《佛學的革命》，楊惠南著，河北人民出版社一九八八年版。
《中國佛性論》，賴永海著，上海人民出版社一九八八年版。
《佛教禪宗百問》，潘桂明著，今日中國出版社一九八九年版。
《禪宗的形成及其初期思想研究》，洪修平著，復旦大學博士研究生畢業論文一九八八年印行。
《禪宗：文化交融與歷史選擇》，顧偉康著，知識出版社一九九〇年版。
《禪宗與中國文化》，葛兆光著，上海人民出版社一九八六年版。
《禪宗與藝術審美》，高長江著，吉林大學出版社一九八九年版。
《大乘起信論講記》，印順著，《妙雲集》上編之七。
《如來藏之研究》，印順著，台灣正聞出版社一九八一年版。
《印度佛學源流略講》，呂澂著，上海人民出版社一九七九年版。
《印度哲學史》，黃心川著，商務印書館一九八九年版。
《宗教學通論》，呂大吉主編，中國社會科學出版社一九八九年版。

《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第五十二册，台灣大乘文化出版社一九七八年版。
《禪宗典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第十二册，台灣大乘文化出版社一九七七年版。
《禪宗史實考辨》，《現代佛教學術叢刊》第四册，台灣大乘文化出版社一九七七年版。
《禪學論文集》，《現代佛教學術叢刊》第三册，台灣大乘文化出版社一九七七年版。
《禪學論文集》，《現代佛教學術叢刊》第二册，台灣大乘文化出版社一九七六年版。
《宗教心理學》，世謹著，知識出版社一九八九年版。
《宗教心理學》，（蘇）烏格里諾維奇著，社會科學文獻出版社一九八九年版。
《中國佛教》第一、二、三、四輯，中國佛教協會編，知識出版社一九八〇年、一九八二年、一九八九年、一九八九年版。
《中日佛教研究》，中國社會科學院世界宗教研究所佛教室編，中國社會科學出版社一九八九年版。
《佛教與東方藝術》，吉林教育出版社一九八九年版。
《禪與文化》、《禪與藝術》，北方文藝出版社一九八八年版。
《禪與西方世界》，北方文藝出版社一九八八年版。
《六祖壇經》，（美）揚波爾斯基著，美國哥倫比亞大學一九六七年版。
《禪宗和中國中世紀的心理活動文化》（蘇）阿巴耶夫著，蘇聯科學出版社西伯利亞分社出版。
《禪宗史研究》、《第二禪宗史研究》、《第三禪宗史研究》，（日）宇井伯壽著，岩波書店一九四三年版。

一、禪宗、慧能與《壇經》

禪是梵文 Dhyāna 一詞的音譯，也譯爲禪那，意謂思維修養、入定、功德聚林等。禪原爲佛教修行的一種方法，後在中國成長爲對中國乃至世界思想文化產生巨大影響的禪宗。

禪宗自稱教外別傳，直承佛祖心印。據有關禪宗燈史記載，當年佛祖於靈山說法時，以手拈花暗呈佛法，在場聞法尊者皆不了悟，唯有摩訶迦葉開顏而笑，於是佛祖說：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」（〈釋迦牟尼佛〉，普濟《五燈會元》卷一）禪宗由是一心相傳，經西天二十七祖而至菩提達摩（也作菩提達磨，西元？—五三六年），並由達摩傳入中土（所以他又被稱爲中土初祖），在中土「一花開五葉」①大放光彩。

事實上，這不過是禪宗人爲顯示本宗「法統」或「祖統」的源遠流長而編製出來的傳法譜系，沒有什麼史實根據。據現有文獻記載及有關學者的考證，眞正與禪宗有關而又可考者是所謂東土初祖菩提達摩。菩提達摩是「南天竺」（即今印度南部）人，於齊梁之際渡海來中國。「一生隨處誨人禪法，北地道育，慧可從之學」、「又嘗以《楞伽》授學者」（道宣

①有人將「一花開五葉，結果自然成」解釋為達摩對禪宗後來發展出「五家七宗」的懸記，這是不對的，實際上，這是指達摩到弘忍的五代傳承。例如，北宗神秀弟子普寂根據其譜系說：「吾受託先師（神秀），傳茲密印，……大通（神秀）貽於吾，今七葉矣。」又，騰淨有「千佛轉覺，七葉相承，護持俗諦，應現真僧」之語。（均見《全唐文》卷二六二，李邕〈大照禪師塔銘〉）此即可證。

《續高僧傳》卷十六）。達摩提倡「藉教悟宗」、「凝住壁觀」，並以「四行觀」總括其理論，深深影響了以後禪宗的理論與修行。

慧可親承達摩宗旨，應該是沒有疑問的，道宣（西元五九六—六六七年）就說他「年登四十，……奉以爲師，畢命承旨，從學六載，精究一乘」（道宣《續高僧傳》卷十六）淨覺（西元六八八—七四六年）也謂達摩「謂可曰：有《楞伽經》四卷，仁者依行，自然度脫」（淨覺《楞伽師資記》）。淨覺之記依其師之《楞伽人法志》而作，其師玄賾（亦作玄頤）與道宣同代，均去可不遠，其記載當可信。慧可所究的「一乘」，即達摩所傳「南天竺一乘宗」（道宣《續高僧傳》卷二十五）；所受《楞伽經》即魏譯四卷《楞伽經》，此經倡眞如緣起說。

從慧可到僧璨，達摩禪的傳承也是清楚的：「達摩師後，有惠可、惠（道）育二人。…………可師後，粲（璨）禪師。」（道宣《續高僧傳》卷二十五）從達摩到慧可，其宗風未曾有變，既主張理入，也提倡行入。但是，從僧璨開始，就出現了不同的傾向，既有「口說玄理，不出文記」的禪師，也有專事著作注疏的經師（詳見道宣《續高僧傳》卷二十五〈法沖傳〉）。後來，注經疏義者越來越多，僧徒多滯於文句而疏於領宗得意，「於是哲人之慧一變而爲經師之學，因而去達摩之宗愈遠」①。

限於目前的史料，以僧璨到道信（西元五八〇—六五一年）的師承關係尚不清楚，禪宗有關燈史記載不可輕信②。但是道信與禪宗卻有莫大的關係，一方面道信以倡「心性本覺」、「一心開二門」的《大乘起信論》充實《楞伽經》的「眞如緣起」思想，既在使禪宗的心性論（佛性論）從「本源眞心」向具體的、內於在衆生的人心的轉變過程中邁出了關鍵的一步，又爲慧能的「頓悟」理論奠定了本體論上的依據③；另一方面，道信實際上是禪宗的創

宗者，因爲他不但有固定的傳法地點（雙峰山）和固定的僧團組織（聚徒上千），而且形成了特有的思想體系（東山法門）④。胡適和湯用彤都說是慧能革了傳統禪學的命，其實這一工作已由道信開始做了。

據道宣《續高僧傳・道信傳》說，道信「臨終語弟子弘忍（西元六〇一—六七四年）⑤可爲吾造塔」。道宣是弘忍的同代人，此說是可證弘忍繼承了道信的衣缽。據《曆代法寶記》所載，弘忍「性木訥沈厚，同學輕戲，默然無對。常勤作務，以禮下人。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未嘗懈怠，三十年不離大師左右」。這表明弘忍依然注重禪行。雖如此，他在理論上卻繼承了道信以來的道路，「調心唯務渾儀，師獨明其觀照，四儀皆是道場，三業成爲佛事。蓋靜亂之無二，乃語默之恒一」。這又表明他深信「自識本心是佛」（弘忍《最上乘論》）。

弘忍之後，禪宗分成南北兩宗，南宗以慧能（西元六三八—七一三年）爲代表，北宗則

①湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下冊），第五六九頁，中華書局一九八三年版。

②胡適說「我們對於僧璨和道信的關係，現在只能說：據七世紀道宣的記載，道信曾在皖公山跟著兩個不知名的和尚學禪業。」（《胡適禪學案》，第一八一頁，台灣正中書局一九七五年版）

③呂澂說「北方從起信既出，禪家以為道在是焉，黃梅道信聞其風而悅之，遂創出東山法門」（《禪學述原》，《中國哲學》第十三輯）。

④此採洪修平說。（見《禪宗思想的形成與發展》，第八七頁，江蘇古籍出版社一九九二年版。

⑤許多人認為《最上乘論》非弘忍所作，但又有許多人認為是弘忍的作品。我們以為，在沒有充分證據以前最好不要妄斷，故仍以之為弘忍之作。

以神秀（西元六〇六－七〇六年）爲代表。禪宗一分爲二後，就出現了誰是正統，誰是傍出的問題。由於弘忍生前是否以袈裟傳法已不可考，故我們很難判斷《楞伽師資記》（西元七二〇年左右作）的五祖傳法於神秀說，與《菩提達摩南宗定是非論》（與前者幾乎成於同時）的五祖傳法於慧能說的眞僞①，但是，據有關記載，我們可以肯定兩點：一、慧能是弘忍得法弟子之一②；二、神秀作爲上首弟子更多地繼承了弘忍的思想，所以胡適的這一斷定應當是基本合符事實的──「從達摩以至神秀，都是正統的楞伽宗，慧能雖然到過弘忍門下，他的教義……已不是那『漸淨非頓』的楞伽宗旨了」③。之所以說這一論斷基本符合事實，是因爲他否定了從道信開始，在禪宗理論上發生的變化，即「眞如之心」向「現實人心」的逐漸過渡。

從達摩到弘忍，禪宗基本理論雖然有所改變，但其性質卻未變，也就是說，在心性論上仍以「眞如之心」爲宗，在實踐上仍然不廢禪觀。神秀繼承了這種宗風，在理論與實踐上都無多大發展④，故北宗雖因朝廷的扶持而能盛極一時，神秀甚至還位極「兩京法主，三帝（武則天、唐中宗及唐睿宗）國師」（張說〈唐玉泉寺大通禪師碑〉，《全唐文》卷十四），但終爲曇花一現，很快爲南宗取代。慧能雖然不一定背離了達摩宗旨，但他卻大大發展了道信以來的禪宗思想：一方面，他以《金剛經》（從他開始以此經傳宗）的般若思想將禪宗具有「眞心」意義的佛性完全落實爲人的「現實人心」，使禪宗的宗風由「藉教悟宗」一變而爲「直指人心」、「見性成佛」；另一方面，他由此而廢除了一切外在的修持，把人從傳統佛教的嚴酷禁戒中解放了出來⑤。慧能以後，禪宗更走上了肯定人的絕對自由的「即心即佛」之路。就禪宗來說，慧能實爲一位承先啓後的宗師。

慧能（也作惠能）生於唐太宗貞觀十年（西元六三八年），卒於唐玄宗先天二年（西元

父親原仕於范陽（今北京大興、宛平一帶），後坐事削官爲民，遷於嶺南新州（今廣東新興
不同的說法，求得「一項近於事實的傳說而已」（印順語）。據敦煌本《壇經》介紹，慧能
七一三年），享年七十六歲，慧能的一生除了生卒年外，各家記載很不一致，我們只能綜合

---

①《楞伽師資記》說弘忍「又語玄賾曰：汝之兼行，善自保愛，吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照」，明顯定神秀為正統，只是未及袈裟傳法而已；《菩提達摩南宗定是非論》則更直接說：「達摩遂開佛知見，以為密契，便傳一領袈裟，以為法信，授與惠可。惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能，六代相承，連綿不絕。」胡適採取直線敘述方法，斷定「袈裟傳法說完全是神會捏造出來的假歷史」（《楞伽宗考》），似嫌武斷。

②北宗《楞伽師資記》已將慧能列入十個傳法弟子之內。

③《胡適禪學案》，第一九四頁。

④其「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使染塵埃」所表明的即是「真心」思想；《舊唐書》卷一百四十一〈神秀傳〉則說他「以坐禪為業」。

⑤湯用彤說：「達摩原以《楞伽經》能顯示無相虛宗，故以授學者。其後此宗禪師亦皆依此典說法，然世人得意者少，滯文者多，是以此宗後裔每失無相之本義，而復於心上著相。（如滿禪師所斥者）至四世之後，此經遂亦變成名相，於是哲人之慧一變而為經師之學，因而去達摩之宗愈遠。《金剛般若》者言簡意深，意深者謂其賅括虛宗之妙旨，言簡者則解釋自由而可不拘文字。故大鑒禪師捨《楞伽》而取《金剛》，亦是學問演進之自然趨勢。由此言之，則六祖謂為革命，亦可稱中興。革命者只在指斥北宗經師名相之學，而中興者上追達摩，力求『領宗得意』，而發揚『南天竺一乘宗』本來之精神。」（《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第五六九—五七〇頁）達摩之宗是否「無相之虛宗」值得商榷。

縣）而定居下來。慧能年幼喪父，與母親相依爲命，以打柴爲生。一天，他因賣柴而聞人誦《金剛經》，心有所悟，遂打聽得此經傳自黃梅弘忍，便志向佛道，於龍朔元年（西元六六一年）辭別母親而從弘忍求法①。

慧能初見弘忍，便面臨五祖對他的勘驗，結果，他以「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身（弘忍當時稱他爲『獦獠』）與和尚不同，佛性有何差別」（《法海本》《壇經對勘》，第五頁。以下凡引此書，只注明傳本名及《對勘》頁碼）這一答案博得了弘忍的讚賞，並許之求法。慧能被安排在碓房碾米，一直到他得法爲止。慧能到弘忍處八個月後的一天，弘忍令弟子各呈心要，以定傳法之人。當時，上首弟子神秀揮筆作了一偈，曰：

身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，莫使有塵埃。（《法海本》，第一〇頁）

慧能以爲此偈所稱之心依然是眞如眞心而不是衆生本具之心，並未洞見自性，於是自作兩偈②，請人抄於寺院牆壁上。

其一曰：

菩提本無樹，明鏡亦非台；佛性常清淨，何處有塵埃！

其二曰：

心是菩提樹，身爲明鏡台；明鏡本清淨，何處染塵埃！③（均《法海本》，第一六頁）

五祖深契於慧能對佛法的徹悟，便將衣法秘付於慧能，並讓他悄然南去，暫不弘法。慧能能謹守師囑，「遂懷寶迷邦，銷聲異域。衆生爲淨土，雜居止於編民；世事是度門，混農商於勞侶」（王維〈六祖能禪師碑銘〉，《全唐文》卷三二七），如此隱居了五年④，於乾封元年（西元六六六年）在廣州從印宗法師受戒出家，並從此大演心法，直至先天二年（西元七一三年）入滅。

上述慧能生平告訴我們，雖然慧能爲尼無盡藏講《涅槃經》義（去黃梅求法路上）、慧明搶奪衣缽（得法南去的路上）及「風幡之動」（隱居廣州聽印宗法師說法時）等故事是否屬實尚不清楚，但是，有三點是很清楚的：一、慧能求法前已對當時的佛學有一定的了解；二、慧能南去幾年以後，就成爲南方宣傳禪宗思想的重要禪師⑤；三、禪宗佛性論到慧能完成了從抽象的外在的本源眞心向具體的內在於衆生的人心的演變。

慧能遷化後，其大弟子神會（西元六六八—七六〇年）一生爲弘揚其師的理論而不惜性命地奔波、拼搏，於開元二十二年（西元七三四年）至天寶十二年（西元七五三年）之間在京洛頻頻活動，並設「無遮大會」以釐定南北宗的嫡庶。在北宗如日中天之際，他直斥北宗「師承是傍，法門是漸」（宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》），爲慧能贏得了正統地位，「於是曹溪了義大播於洛陽，荷澤頓門派流於天下」（宗密《圓覺經大疏鈔》卷三下）。慧能禪宗的蓬勃發展固有賴於神會的奮爭，但也是佛教思想和社會發展的必然結果。

據傳，慧能弘法一生，留下《壇經》一卷作爲本宗之綱骨。但關於慧能與《壇經》的關

①詳考見印順《中國禪宗史》，第一五〇—一六〇頁，江西人民出版社一九九〇年版。

②惠昕以下的版本只有一偈，且第三句為「本來無一物」。

③陳寅恪認為，此偈前兩句「心」與「身」兩字在傳寫中互調了，應互調回來，這是很有見地的。（見《禪宗六祖傳法偈之分析》，《金明館叢稿》，第一六六頁，上海古籍出版社一九八〇年版。

④王維銘說慧能隱居了十六年，是不對的。（說見印順《中國禪宗史》，第一五〇—一六〇頁）

⑤張春波說：「慧能在南方傳法頗有名氣，而且自成一派。」（〈慧能傳〉，《中國古代哲學家評傳》第二卷，第六〇六頁，齊魯書社一九八〇年版。）

係，由於種種原因，變成了一樁難斷的公案。早在晚唐，韋處厚（卒於八二八年）就說：「自此（指慧能——引者）脈散絲分，或遁秦、或居洛，或之吳，或在楚。……洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠，習徒迷眞，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣。」（韋處厚〈興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘〉，《全唐文》卷七一五）對於這段話的理解可以不同，但他表明神會時代已有由他弟子編纂的《壇經》流行於世。神會生於垂拱四年（西元六六八年），卒於肅宗末年（西元七六二年），而據考證，現存敦煌本《壇經》成於西元七八〇年左右，約與神會門徒所傳同時。敦煌本《壇經》是否即是神會門徒所傳《壇經》？

胡適認爲，敦煌本《壇經》不但是神會門徒所傳《壇經》，而且是神會的作品。其理由有二：一、《壇經》與《神會語錄》中有很多話極爲相似，有的甚至連文字都一樣；二、上引韋處厚的話也是明證①，這個論點一出，很快引起廣泛關注，隨即又受到了懷疑。但懷疑者除了對胡適關於韋處厚的理解的反駁比較有力外，就只能用「徒傳師說」來加強論證了②。在我看來，胡適的困難主要不在上述兩點，而在於他完全略過了敦煌本結集者法海與神會的關係問題。我傾向於贊同這樣一種認識：敦煌本《壇經》雖然已經過神會系加工整理（如書中有對神會出來釐定宗旨的懸記等），但它是由法海結集而成的，「南方宗旨」本應該是沒有問題的③。這有三個理由：一、在敦煌本《壇經》中，神會排於得法弟子之末，而惠昕以後各本卻將他挪到了第四；二、法海本（即敦煌本）雖因神會系的改動有一些奉揚神會的語言，但遠遠不如以後各本嚴重（這兩點理由已有許多專家論及）；三、敦煌本《壇經》仍然存在將「性」、「聖」二字混淆④的情況，這明顯是因爲法海（廣東曲江人）受地方語言的影響而出現的誤記，這種誤記雖經神會系之改動而依舊未根除（可以推測，這種誤記在未經改動時當更多）。據此，判定敦煌本《壇經》是神會所作或「是荷澤門下的『壇經傳宗』

本」⑤，證據均嫌不足。

很有可能的是，神會門徒所傳《壇經》即是惠昕修訂所依據的「文繁古本」，原因很簡單，惠昕在修訂《壇經》時（西元九六七年）說：「古本文繁，披覽之徒初忻後厭，余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎塔院，分爲兩卷。」（惠昕《六祖壇經》序）據此，他修定的本子應該比原本字數少，但是，現存惠昕本卻比敦煌本多出了兩千多字（敦煌本一二、〇〇〇字，而惠昕本有一四、〇〇〇多字），可見他所據祖本主要不是敦煌本（當然，他很可能參考了此本），而很可能是神會習徒傳宗本。當然，惠昕依據的應該還有成於唐建中二年（西元七八一年）的《曹溪大師別傳》，因爲惠昕本《壇經》中關於慧能的幾個傳奇故事最早即見於此傳，而此後的契嵩本和宗寶本均建立於這兩本的基礎上。

這樣，我們就能得出一個初步結論：《壇經》祖本不是一個而是兩個，一個是敦煌本（

---

①詳見《壇經考之一》、《壇經考之二》、《荷澤大師神會傳》等文，均載《胡適禪學案》。

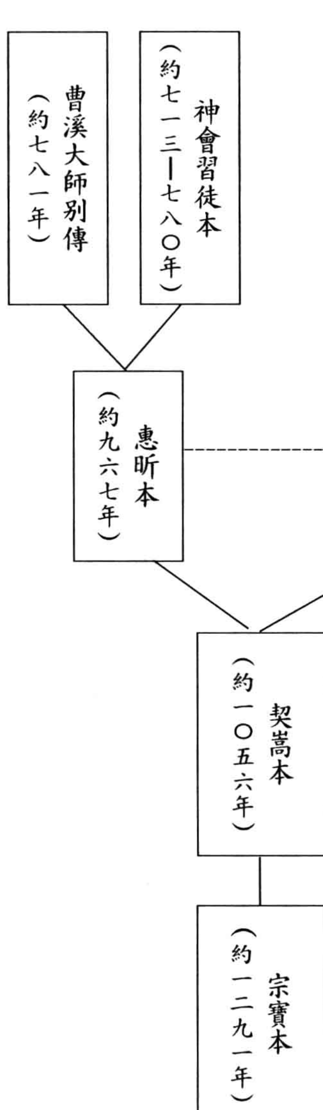
②見張春波《慧能傳》、洪修平《禪宗思想的形成與發展》等，其實，「徒傳師說」這一論據非但不能提供證據，反而會引出反證：既然神會宣傳的是慧能的思想，他為什麼不注明慧能之語？這在講究師道尊嚴的時代是可思議的嗎？

③印順法師說：「現存的敦煌本，保留了「南方宗旨」的特色。（《中國禪宗史》，第三二五頁）。

④如「教是先聖所傳」（《壇經對勘》，第二七頁）寫成了「教是先性所傳」；「迷卻汝性」又說成了「迷卻汝聖」（《壇經對勘》，第一〇七頁）；「凡與聖對」寫成了「凡與性對」（《敦煌寶藏》S5475）等。

⑤印順《中國禪宗史》，第三二七頁。

「南方宗旨本」），一個是神會習徒本（「文繁古本」）。這種情況在活字印刷術出現前更爲可能，因爲衆多學生的聽課記錄完全可以分別流傳。於是，我們就有下面的《壇經》流傳圖：



這就告訴我們，在對惠能的思想進行研究時，不可偏廢，應充分注意到不同傳本的獨立性和互補性。這一點，也符合我們研究慧能思想的一個基本原則，即將其視爲一個整體，無論那本《壇經》中的材料，只要與這個整體吻合，就都可以援用。

二、佛性論

什麼是佛性？吉藏（西元五四九—六二三年）說：「平等大道，爲諸衆生覺悟之性，名爲佛性。」（吉藏《大乘玄論》卷三）就是說，佛性是衆生擁有的一種「覺性」，佛性有種種不同的名字，從成佛之因上說，佛性名如來藏；從證得之果上說，佛性名涅槃、眞如；從成佛之智上說，佛性名般若；從體相上說，佛性名諸法實相。

佛性是衆生成佛的理論根據，屬於佛學本體論（Ontology）範疇，它是隨著大乘佛教空宗走向極端而產生的一個理論概念，後逐漸成爲一種重要的佛學理論。大乘佛教中，中觀學派早出，最善於說空，如《摩訶般若波羅密經》一口氣就說出「十八空」①其最終目的無非是證明：「諸緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」（龍樹《中論》）的般若空觀。諸法皆空、空亦空的結果，勢必導致對佛教的一整套教義的否棄？窺基就尖銳地指出：「此（指佛性——引者）或無者，云何得有憶識誦習恩怨等事？誰能造業？誰復受果？誰復滅苦求趣涅槃？」（窺基《異部宗輪論述記》卷下）爲了解決承擔果報的主體這一問題，佛學家們提出了「佛性」概念，並以此爲中心而建立起了不同的佛性論。

在印度，關於佛性的理論主要有兩種，即法相唯識系的「一分無性」說與如來藏系的「一切衆生悉有佛性」說，這兩種佛性學說在中國隋唐時期都得到了發展。

①所謂「十八空」指「內空」、「外空」、「內外空」、「空空」、「大空」、「第一義空」、「有為空」、「無為空」、「畢竟空」、「無散空」、「散空」、「性空」、「自相空」、「諸法空」、「不可得空」、「無法空」、「有法空」、「無法有法空」等十八空，具體論述可參見任繼愈主編《中國佛教史》第二卷，第三三六—三四七頁，中國社會科學出版社一九八五年版。

1. 隋唐諸家佛性論概覽

隋唐時期，倡言佛性的佛教宗派主要有唯識、天台、華嚴、禪宗四家，由於各家所宗經典不同，故其佛性理論亦各各不同，如唯識宗倡「一分無性」說，天台、華嚴和禪宗則倡「一切衆生悉有佛性」說，而即便均倡「一切衆生悉有佛性」說，其理論也各有特色。於此，我們先簡要敍述前三宗的佛性論，以說明隋唐佛性思想之大概。

唯識宗直承無著（Asaṅga，印度佛學家，約西元四—五世紀），世親（無著之弟）的法相唯識學而來，經玄奘（西元六〇〇—六六四年）的弘揚而在初唐如日中天。唯識宗所宗經典是《解深密經》等經和《瑜伽師地論》、《成唯識論》等論，在佛性論上倡「一分無性」說。何爲「一分無性」說？唯識學認爲，有一類衆生（如「一闡提人」）沒有佛性，永遠不能成佛，此乃所謂「一分無性」，這一理論之成立，完全依賴其「五種性」說。唯識學主張「三界唯心，萬法唯識」，並將「識」分成眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶等八識，以爲阿賴耶識是藏識、心識，既包含了產生生滅諸法的有漏種子，又含藏了證成涅槃的無漏種子，衆生只要除盡導致生滅諸法的有漏種子，便可「轉業識成智慧」，入大涅槃解脫境。然而，在衆生是否都具有證得涅槃的無漏功德這一問題上，他卻提倡「五種性」說。所謂「五種性」說，具體內容爲：一、聲聞乘種性。具有這種種性的人，通常修習「四諦」①可證得阿羅漢果；二、緣覺乘種性。具有這種種性的人，通過觀察「十二因緣」②的義諦可證得辟支佛果；三、如來乘種性。具有這種種性的人，通過修行「六度波羅蜜」③可證得佛果（涅槃）；四、不定種性。具有這種種性的人，既可證得阿羅漢果、辟支佛果，也可證得

佛果；五、無出世功德性。具有這種種性的人，既不能證得阿羅漢果、辟支佛果，也不能證得佛果。而所謂「一闡提人」，就是指這種「無出世功德」的人。唯識宗完全繼承了這種學說，形成了其自身獨特的佛性論。

天台宗是中土形成的第一個佛教宗派，創始人爲智顗（西元五三八—五九七年），所宗經典爲倡「會三歸一」的《妙法蓮華經》。天台宗的佛性思想主要包含兩方面的內容：一是

①「四諦」指「苦」、「集」、「滅」、「道」四諦，是早期佛教對人的總體認識。「苦諦」有二苦、三苦、四苦、五苦、八苦、一百一十苦等不同說法，其意思都是說眾生從生命存在到精神生活都是痛苦的；「集諦」是指世間一切存在都由各種條件集合而成，其主要內容就是探求這些存在以及存在的根源；「滅諦」就是指人生苦難的寂滅和解脫，是人生的最高理想、最終目的和最高境界；「道諦」是指解脫人生苦難，證得涅槃的方法和道路，即佛教講的「八正道」（正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。此八正道並合稱「戒」、「定」、「慧」三學）。

②「十二因緣」指「無明」、「行」、「識」、「名色」、「六處（六入）」、「觸」、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」、「老死」，是佛教對構成人生的各種條件的總稱，為「集諦」主要內容，因其關係是從無明到老死之緣起，展轉感果、互為條件，所以稱為因緣；因無明、行是過去世的兩因，識、名色、六處、觸受是現在世的五果，愛、取、有是現在世的三因，生、老死是未來世的兩果，其中前兩者組成過現一重，後兩者組成現未一重，所以又稱為「三世兩重因果」。按佛教的觀點，只要眾生明白了他只不過是「十二因緣」和合而生，並無任何自性，他就能獲得辟支佛果。

③「六度波羅蜜」指「檀那波羅蜜」、「尸羅波羅蜜」、「羼提波羅蜜」、「毗梨耶波羅蜜」、「禪那波羅蜜」、「般若波羅蜜」。

「三因佛性」思想，二是「性具染淨」思想。「三因佛性」即「正因佛性」、「了因佛性」和「緣因佛性」。正因佛性是衆生所具成佛之體性，了因佛性是此體性之圓滿顯現，緣因佛性是幫助顯發成佛體性之五度功德心，前者名「第一義空」或「諸法實相」，中者名般若觀照，後者名五度功德般若。智顗說：「法性實相即正因佛性，般若觀照即是了因佛性，五度功德資發般若即是緣因佛性。」（智顗《法華玄義》卷十上）智顗還從其他角度談三因佛性，但皆不出此義。天台宗認爲，正因佛性是非有非無、亦有亦無的中道實相，因而不具染淨二法，但了、緣二因佛性卻是染淨、善惡兼具的，因爲一切衆生，無論迷悟，皆本具此三因佛性，「言緣必具了正，言了必具正緣，言正必具緣了。一必具三，三即是一，毋得守語害圓、誣罔聖意」（懷則《天台傳佛心印記》）。故此，「性具染淨」則是必然之義。

所謂性具染淨，意指佛性兼具染淨、善惡二法。這在四明知禮的一段答問中表達得十分清楚：「問：『九界望佛皆名爲惡，此等諸界，性本具否？』答：『只一具字，彌顯今宗。以性具善，他師亦知，具惡緣了，他皆莫測。』」（四明知禮《觀音玄義記》卷二）這不僅明確肯定性具善惡，且以此爲天台宗之特異所在。天台宗性具染淨、善惡的佛性思想，是其「一心三觀」①、「一念三千」②及「三諦圓融」③等重要理論的本體依據，最後目的則是要說明「諸佛不斷性惡，闡提不斷性善」（懷則《天台傳佛心印記》）、「一切陰入即是菩提，離是無菩提；一色一香，無非中道，離是無別中道；眼，耳、鼻、舌皆是寂靜門，離此無別寂靜門」（智顗《法華玄義》卷第一下），這一結論的正確性，這種佛性論對慧能（尤其是洪州宗）產生了很大影響。

華嚴宗之創始人爲法藏（西元六四三—七一二），所宗經典爲《華嚴宗》。與天台性具染淨、善惡二法的佛性思想不同；華嚴宗將佛性規定爲無生無滅、無垢無惡的本覺圓明之心

，也就是如來藏自性清淨心。法藏說：「此（指如來藏自性清淨心——引者）即是如來藏中法性之體，從本以來，性自滿足，處染不垢，修治不淨，故曰自性清淨。性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。」（法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》）這種佛性具有「隨緣不變」與「不變隨緣」二義，即無論衆生之智愚、迷悟，它總是一個清淨圓明體，只不過愚迷的衆生見不到它而已。那麼，愚迷衆生爲何見不到它呢？因爲他們受無明之熏習，不知道十方諸法界皆是一心所現，而執種種諸法爲實有，由此墮入六道輪迴之中而不得解脫。雖然如此，只要衆生消除無明、破斥諸相，即可除妄歸眞、即妄顯眞，證現自性清淨心，獲得解脫。如澄觀所說：「夫眞源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有衆生及佛。迷眞起妄，假號衆生；休妄即眞，故稱爲佛。迷則全迷眞理，離眞無迷；悟則妄本是眞，非是新有。迷因無明橫起，似執東爲西；悟稱眞理而生，如東本不易。就相假稱生佛，約體故得相收。不見此源，迷由未醒；了斯玄妙，成佛須臾。」《澄觀《大華嚴經略策·生佛交徹》）華嚴宗這種迷生悟佛的思想，也對慧能產生了相當影響④。

①「一心三觀」指在衆心一念心中同時觀照「空」、「假」、「中」三諦。

②「一念三千」的具體內容很繁雜，簡單地說，即如智顗所言：「夫一心具十法界（佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄），一法界又具十法界，百法界；一界具三十種世間（五蘊世間、器世間、有情世間三種世間乘以一法界所具之十法界，得三十種世間），百法界即三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。」（《摩訶止觀》卷第五上）意謂一念發動即具三千種世間。

③「三諦圓融」指在衆生一念心中，「空」、「假」、「中」三諦圓融無礙。

④本節內容參考了賴永海《中國佛性論》一書有關論述，上海人民出版社一九八八年版。

雖然上述幾家佛性思想均在唐代盛極一時，但在禪宗興起以後，它們都不能支撐各自的理論體系與之抗衡，很快趨於式微。究其根源，大致有如下幾項：

第一、它們雖然都從衆生心上說佛性，但無論是「阿賴耶識」、「自性清淨心」，還是「第一義空」，都不是具體的、內在於衆生的人心，這樣，一方面在理論上無法避免煩瑣的名相分析，另方面在實踐上（修行上）也必須經過繁複的過程（如唯識之「轉識成智」、天台之「止觀雙修」及華嚴之「修奧旨妄盡還源觀」等）才以證得佛果。尤其是唯識宗，其「一分無性」說無疑將一部分衆生拒之於佛門之外了。而禪宗直指具體的、內在於衆生的人心（在慧能是「本然之心」，在洪州宗是「當下之心」）爲佛性，完全免去了煩瑣的名相分析與艱苦的修行實踐，自然更能吸引衆生之興趣。

第二、無論唯識、天台還是華嚴的佛性論，都有不可克服的理論困難，要麼難以說明「有漏種子」與「無明」產生的原因（唯識和華嚴），要麼難以克服「佛具性惡」（所謂「如來不斷性惡」）的極端之論，而慧能佛性論則不會有這樣的矛盾。

第三、唯識、天台與華嚴都是貴族化的宗教，需要有經濟保障和政府支持才能發展，而隨著寺院經濟崩潰、社會動蕩迭出（安史之亂始），這兩個條件已不復存在，故只能讓位於「自給自足」的禪宗。

2. 佛性與人心

慧能是一個以人心講佛性的佛性論者，這是學術界公認的結論。但是，對於慧能是一個什麼樣的佛性論者，諸家解執卻不一樣。有的學者認爲，「慧能所講的『自心』、『自身心

』等等，看似主體現象的『妄心』，其實都是以『眞如佛性』爲『體性』的；而『眞如佛性』，是無所不在的，它是宇宙實體，世界本原」，因此，他是「標準的『眞如緣起』論」①者，其佛性論是客觀唯心主義思想；另一些學者又認爲，「慧能、神會所謂的『本覺』的心性，根本不被外界所影響，所決定，完全是自心本有的。他們賦予『心』神秘、萬能的性質，從而完全歪曲了心的本質，顚倒了『心』和『物』的關係。這是徹底的主觀唯心主義哲學，而這種哲學也正是慧能、神會佛教神學的重要理論基礎」②。

我們看到，上述不同觀點的根源，在於對慧能所講的「心」的把握不一樣，前者將之執認爲「永恒的、絕對的、無所不在、靈明不昧的宇宙的『心』」③，後者則視之爲「最完全、最圓滿的主觀精神（本心）」④。既然如此，我們就必須全面研究慧能的「心」的含義。

在《壇經》中，慧能多次說到「心」，但其含義卻是很不一樣的，不能不仔細分疏。

我們認爲，洪修平將慧能所說的「心」分成「緣慮心」與「解脫心」的思想是很有啓發

---

①郭朋《隋唐佛教》，第五二八頁，齊魯書社一九八〇年版。持這種觀點的還有方立天（見《佛教哲學》，第二二八頁，中國人民大學出版社一九八六年版）、馮友蘭（見《論禪宗》，載《中國文化與中國哲學》第一輯）等人。

②張春波《慧能傳》，《中國古代著名哲學家評傳》第二卷，第六三五頁，齊魯書社一九八〇年版。此種觀點也見於任繼愈、嚴北溟等人的有關論述。

③方立天《佛教哲學》，第二二八頁，中國人民大學出版社一九八六年版。

④任繼愈主編《中國哲學史》第三冊，第八九頁，人民出版社一九六四年版。

性的①，慧能的確就在這兩個層次上談「心」：

時有風吹幡動，一僧云幡動，一僧云風動。惠能云：「非幡動、非風動，人心自動。」（《惠昕本》，第二七頁）

心起不淨之心，念佛往生難到。（《法海本》，第八一頁）

若言看心，心無（原）是妄，妄如幻故，無所看也。（《法海本》，第四一頁）

心中眾生，所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心、如是等心，盡是眾生。（《惠昕本》，第四九頁）

上述「心」皆是「妄心」：

不見自性本淨，心起看淨，卻生淨妄。（《法海本》，第四一頁）

善知識！既懺悔已，與善知識發四弘誓願，各須用心正聽……。（《惠昕本》，第四九頁）

若遇大乘頓教法，虔誠合掌至心求。（《法海本》，第七三頁）

上述諸「心」皆是「善心」。無論是「妄心」還是「善心」，在慧能看來，均在排除之列，他肯定的是「不思善」、「不思惡」的「本然之心」，而前者卻是住善或住惡的「執著之心」。

慧能在下面一些典型的段落裡談到「本然之心」（解脫心）：

不識本心，學法無益；識心見姓（性），即悟大意。（《法海本》，第一六頁）

識白（自）本心，是（自）見本性。（《法海本》，第三五頁）

自心從本已來空寂者，是頓悟；即心無所得者，爲頓悟；即心是道，爲頓悟；即心無所住，爲頓悟；有法悟心，心無所得，是頓悟。（《惠昕本》，第三八頁）

故知一切萬法盡在自身中，何不從於自心頓現眞如本性。（《法海本》，第六八頁）

這種「空寂」、「無住」、「無所得」之心（關於這種心的規定，下再詳）才是慧能要肯定的解脫主體。

在這裡，我們首先碰到的一個問題是：「本然之心」與「執著之心」是什麼關係？要回答這個問題，還是讓我們先回到慧能本人的思想：

心量廣大，猶如虛空，莫定（若空）心座（坐），即落無旣（記）空。（虛空）能含日月星辰，大地山何（河）。一切草木，惡人、善人，惡法、善法，天堂、地獄，盡在空中。（《法海本》，第五六頁）

故知一切萬法盡在自身中，何不從於自身心頓現眞如本性。（《法海本》，第六八頁）

自心是佛，更莫狐疑，外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。（《契嵩本》，第一五一頁）

思量一切惡事，即生惡行；思量一切善事，即生善行。（《宗寶本》，第四七頁）

很顯然，在這裡，「本然之心」雖然廣大空寂、無相可得，但它卻包含了一切諸法，只要此「本然之心」起「執著之心」（無論眞妄），則萬法皆現；只要此「本然之心」不起「執著之心」，則萬法皆泯；慧能並引《大乘起信論》「心生種種法生，心滅種種法滅（《契嵩本》第五一頁）加以說明。根據慧能迷凡悟聖的思想（詳後），慧能的「本然之心」與「執著之心」實際上是種體用關係，前者是體，後者是用。並非兩個不同的心。當然，慧能要超越（或無住）用而歸本，只有「本然之心」是他要建立的圓足、無限的本體。

那麼，「本然之心」與「佛性」、「自性」又是什麼關係呢？我們發現，當慧能在「本然之心」的層面上談「心」時，他往往與「佛性」、「自性」連舉：

①參見《禪宗思想形成與發展》，第二一九—二二三頁。

無上菩提，須及言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中念念自見，萬法無滯；一眞一切眞、萬境自如，如如之心即是眞實。若如是見者，即是無上菩提之自性也。（《惠昕本》，第一三頁）

心即是地，性即是王，性在王在，性去王無；性在身心存，性去身（心）壞。佛是自性作，莫向身求。（《法海本》，第八一頁）

上引第一段話的意思比較清楚，意謂「如如之心」即是眞實之心，即是自性。所謂「如如之心」就是如其自然地存在和呈現的心，也就是「無住」的「本然之心」。而「佛是自性作」、「見性成佛」之說又將「自性」與「佛性」等同了起來。故「本然之心」就是「自性」、「佛性」。

但是，對於上引第二段話，牟宗三卻作了這樣的理解：「心是廣博的大地，念念住著，即是生滅緣起的萬法；念念不住著，即是般若。而性是主也（性是王），心地之爲生滅法，抑爲般若智，是決定於自性（自己的本性）之或迷或悟（悟到了自己本性空寂），即是佛，而心地亦就是不捨不著之般若。……此明言性是綱主也。因爲性是綱主（性是王），所以『性在，身心存；性去，身心壞』。」①這裡，牟宗三將「自性」理解成主宰「自心」的「空寂」之性，「自性」之起般若智還是「生滅法」，完全靠自性的迷悟。這種將「自性」與「自心」（也就是「本然之心」）分而解之的說法是否符合慧能的思想，是值得懷疑的。

我認爲，慧能在這裡的表述只不過是一種形象的說法，意在說明「心」與「性」之相即而不可分，並沒有「性」主「心」從的意思，否則就難以弄清楚下列命題的意義：

自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫，既得解脫，即是般若三昧。（《法海本》，第七〇頁）

即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脱香。（《契嵩本》，第九六頁）

汝今當信，佛知見者，只汝自心，更無別佛。（《契嵩本》，第一一〇頁）

這些命題，均是直指「無住善惡」、「自在無礙」的「自心」（即「本然之心」）爲佛性，以見此「自心」爲成佛。若按牟宗三的思路，便難索其解。所以，慧能的「自心」、「自性」、「本心」、「佛性」都只是以不同的概念指稱同一個東西，即衆生「本然之心」。如果要用一個概念來表示慧能的佛性思想，「本心佛性」最合適，因爲它一方面可以避免「般若實相」、「自性佛性」等概念產生的混亂（前者容易將慧能混淆於空宗、後者則容易與「眞如佛性」相混），又可以與後期禪宗的佛性思想區別開來。這種佛性思想也避免了天台、唯識、華嚴幾家的理論矛盾和瑣細踐履。

只要我們弄清了慧能的「本然之心」就是「自性」、「佛性」，我們就可以全面地敘述慧能對「本心佛性」的規定：

佛性是無相可立、無法可得的空寂之性——

自性本無一法可得。（《法海本》，第三九頁）

但離一切法，性體清淨。（《法海本》，第三六頁）

自性無非、無亂、無痴，念念般若觀照，常離法相，有何可立？（《法海本》，第九九頁）

既然佛性離一切相，本性清淨空寂，那麼，它又是非善非惡、非斷非常、無名可名的不二之性——

佛性非常非無常，是故不斷，名爲不二。……佛性非善非不善，是名不二。……不二之性，

①牟宗三《佛性與般若》，第一〇五一頁，台灣學生書局一九八九年修訂五版。

即是佛性。（《契嵩本」，第九五頁）

雖然佛性空寂無名，無相可立，但它又是萬法之根源，萬法都包含於它之內——

一切萬法，不離自性。（《惠昕本》，第五六頁）

性含萬法是大，萬法盡是自性。（《法海本》，第五六頁）

故知一切萬法盡在自身中，何不從於自心頓現眞如本性。（《法海本》，第六八頁）

佛性包含萬法、不捨萬法，但同時又不執著於萬法，也就是說，它是於萬法不染不著之性——

眞如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而眞性常自在。（《宗寶本》，第四〇頁）

這個本性清淨，無名無相而又包含萬法，於萬法不取不捨的佛性，就是慧能潛心設置的解脫主體。

慧能認爲，這種佛性是衆生人人本具的，這一主張除了明確體現於前述他與弘忍的問答之中，還體現於下列一些命題中：

菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟。（《宗寶本》，第六一頁）

……小根之人，亦復如是，無有般若之智，與大智人更無差別。（《宗寶本》，第八八頁）

一切衆生悉有佛性的思想並非始於慧能。早在古印度的一些經典中，就已有這樣的主張。例如《大方等無想經》卷第一就論：「一切衆生皆有佛性，其性無盡。」又如，《大般涅槃經》卷二十四〈高貴德王菩薩品〉也說：「知諸衆生皆有佛性。以佛性故，一闡提等捨離本心，悉當成三菩提。」在中土，始倡此義者，推晉宋之際的竺道生（西元？—四三四年）。據《高僧傳》記載，「（道）生剖析經（指六卷本《泥洹經》——引者）理，洞入幽微，迺說阿闡提人皆得成佛。於時大本（指《大般涅槃經》——引者）未傳，孤明先發，獨見忤

衆。於是舊學以爲邪說，譏憤滋甚，遂顯大衆擯而遣之。」（慧皎《高僧傳・道生傳》）道生被逐出京城幾年後，《大般涅槃經》由曇無讖譯出，中果有道生之說，道生遂被譽爲中土「涅槃聖」。

一切衆生悉有佛性的思想雖在晉宋之際盛極一時，但很快又爲般若、地論、攝論之學所取代，只因「微言未絕，至於有唐，頓悟見性之說大行」，才「造成數百年之學風」①。顯然，慧能的「一切衆生悉有佛性」之義接受了道生的影響。當然，我們必須承認，它們兩人所講的佛性是不同的，道生「無我本無生死中我，非不有佛性我」（僧肇等《注維摩詰經・弟子品》）的命題，表明他的佛性是某種與生死中我相對待的東西，而慧能的佛性即指衆生「本然之心」，它與生死中我是一體的②。

慧能對佛性的規定，起碼向我們昭示了以下幾個結論：

第一、慧能的「本心佛性」說誠然受到了《大乘起信論》中「一心開二門」③思想的影響，但是我們不能不清醒地看到：《大乘起信論》中作爲佛性的「心」是離開「執著之心」，而獨立存在的「如來藏自性清淨心」，它與衆生「執著之心」（即《起信論》之「生滅心」）的關係是「不變隨緣」和「隨緣不變」的關係，如寶珠與濁水的關係，是一種外在而非

①湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第四五二頁。

②對道生與慧能佛性義的區別，請參閱洪修平《禪宗思想的形成與發展》，第二五一——二五二頁；並參閱潘桂明《道生、慧能「頓悟」說的歧異》一文（《世界宗教研究》一九八四年第二期）。

③「一心開二門」指衆生一心既可開出「真如門」，也可開出「生滅門」，心真如則成佛，心生滅則成衆生。

內在的關係；而慧能與之不同，在他這裡「本然之心」與「執著之心」是一體之兩面，若一念心住著，則舉「本然之心體」皆是「執著之心用」；若一念心無住著，則舉「執著之心用」是「本然之心體」。兩者各各舉體呈現①。慧能與《起信論》在佛性論上的差別，實際上也即慧能與華嚴宗及神秀北宗在佛性論上的差別，無論是華嚴宗的「清淨圓明體」還是神秀北宗的「菩提樹」（「身是菩提樹」）、「明鏡台」（「心如明鏡台」），其性質都與《起信論》之「心」一樣，是外在於衆生之心的「眞心」。

其實，就佛性論而言，天台宗依《大般涅槃經》而建立的「性具染淨」說對慧能產生了更加直接的影響。天台宗的「性具染淨」之說已完全打破了衆生心與眞如心的對待，執認染淨、善惡諸法皆爲衆生一心本具，這與慧能「心含萬法」的思想是一致的。但是，天台宗的佛性理論卻僅僅停留於「性具染淨」的現象層面，沒有深入心體。慧能正是在這一點上比天台宗深刻，他以《金剛經》中「應無所住而生其心」的思想直起「性具染淨」的層面，而透入無善無惡、無染無淨、無滯無礙的心體，將諸法收歸「本然之心」②。

第二、如果要對慧能的佛性論下一歸屬性斷語，那麼我傾向於慧能屬於主觀唯心主義的看法。在慧能的佛性思想中，「自性含萬法」、「自性能生萬法」以及「心生種種法生，心滅種種法滅」等命題，具有明顯的主觀唯心主義色彩，無須向鈴木大拙（西元一八七〇—一九六六年）那樣把他說成是完全符合科學的理論③。但是，正如許多學者已指出的，慧能在這裡最關心的，並不是世界萬物如何產生等形而上學的理論問題，而始終是衆生如何解脫的實踐問題。他苦心孤詣地在一切衆生中設定一個即萬物而超萬物的「本然之心」，無非是爲衆生的解脫建構一個心性上的本體論基礎，從而度脫「無邊衆生」。

第三、洪修平說，在慧能，「當下的一念之心，同時也就是衆生的解脫之心」④。那麼

，究竟是不是如此呢？前面的分析已經告訴我們，事實並非如此，這只不過是沒有嚴格區分慧能與洪州禪之「心」而得出的結論⑤。爲了進一步明確這一點，有必要在這裡再次涉及慧能關於「本然之心」的思想，並疏理清它與洪州宗之「心」的不同所在。

如果理解不錯的話，所謂「當下的一念之心」應指衆生隨時隨地的任何一個心念。既然是衆生隨時隨地的任何一個心念，那麼，此心念既可以是無善無惡、美醜、眞假分別的心念，也可以是有善惡、美醜、眞假分別的心念。顯然，在慧能這裡，他只認前者爲自性、佛性，即只認「本然之心」爲自性、佛性，並不肯認後者爲自性、佛性。這一思想，在慧能關於「無相」、「無念」、「無住」的論述中得到了充分的顯示。

的確，「無相」、「無念」、「無住」不僅是慧能的證道方法，而且是他對「心」的規

①參閱洪修平《禪宗思想的形成與發展》，第二二八頁。

②唐君毅說：「吾人若真欲自覺自見得此淨心，亦首應無此中之相對相隔，自亦應無此心與此心之淨為所見，亦必無此所見之「心與淨」，方為此心之真正自見自覺，而自悟其心之真淨之性。夫然，而人真欲明心見性，成道成佛，便當求直接契入此無染無淨，無惡無善之心境，即此一心境，以悟此心之性，方能使此心自明，此性自見，是為明自本心，見自本性，而自悟心以成佛。」（《中國哲學原論・原性篇》，第三〇二頁，台灣學生書局一九八九年版。）

③參閱鈴木大拙《禪與生活》、《禪與心理分析》（與弗洛姆合著）等書。

④《禪宗思想的形成與發展》，第二二一頁。

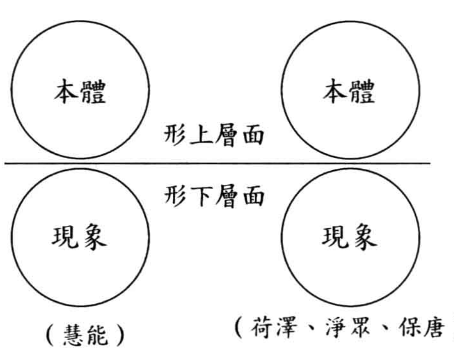
⑤這種將慧能與洪州禪的「心」混而為一的做法，在學術界十分普通，只有賴永海作了稍微明確的區分（參見《中國佛性論》，第二〇八、二一五、二一六、二一八等頁）。

定。慧能認爲，衆生「本然之心」有三個基本規定，即「無相」、「無念」、「無住」。什麼是「無相」？「無相者，於相而離相」，「但離一切相，是無相。但能離相，性體清淨」，這是說，「本然之心」並非斷滅之心，它只是「於相離相」的清淨之心。什麼是「無念」？「無念者，於念而不念」「於一切境上不染，名爲無念」。「本然之心」也非「百無所思」之心，只不過是不住任何一念之心，如果「於境上有念」，便不是「本然之心」，而是「起邪見」、「生塵勞」之「執著心」了。什麼是「無住」？「無住者，爲人本性，念念不住。前念、今念、後念、念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上，念念不住，即無縛也」（上引均見《法海本》，第三六頁）。

這裡，慧能闡述了兩層思想：一、從「本然之心」的層面說，「念念不斷」、「念念不住」是人心的本性，人心本來就是既不斷滅任何心念（否則無生命可言），也不執著任何心念（否則將被法縛）的生動活潑、圓滿具足、絕對無待的本體，衆生復歸這一本體，便得解脫；二、從「執著之心」的層面說，衆生不識念念不住之本心，常常住念於境、相，甚至住念於念本身，於是既被法縛，也被我縛。這表明，如果認爲慧能的「解脫心」就是衆生「當下的一念之心」，將與上述思想直接矛盾；而如果認爲慧能的「解脫心」尚不是「當下之心」而是「本然之心」，則與上述思想完全一致。慧能引經據典地說：「即時豁然，還得本心」。」（《維摩詰經》語）他所得的這個「本心」就是「不住諸法」、「常於自性起念」、「於第一義而不動」的「本然之心」。因此，慧能佛性論並沒有達到執認任一存有現象爲本體的水平，尚有「攝用於體」的傾向。這種傾向表明慧能的思想還不徹底，還有矛盾，這種不徹底性和矛盾性到後期禪宗才得以以不同的方式進一步克服。

慧能之後，禪宗佛性論的發展走上了兩條不同的道路：

一是荷澤、淨眾、保唐系的道路，他們在慧能「攝用於體」的「本然之心」的基礎上進一步「消用歸體」，將佛性變成了「任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起」的「空寂之心」、「靈知不昧之知」（宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》第二）。在他們這裡，只有作爲佛性的「空寂之心」才是眞實的，其餘「萬法皆妄」。這樣，慧能那裡即萬物而超萬物的「本然之心」又一次轉變爲與萬法相隔離，相對待的抽象的、彼岸的「本源眞心」，或「眞如」①。就本體論的哲學性質而言，雖然慧能和他們均屬本質論（即認爲萬有具有共同本體的理論），但其間本體與現象的關係卻是不同的，這種差別可以圖示如下：



圖中的橫線象徵本體與現象的分界。這表明，在慧能，本體與現象是相即的，而在荷澤、淨衆和保唐，本體與現象卻是相離的。

二是以懷讓、行思發端的洪州宗的道路，他們根據慧能的佛性思想，進一步突破本體對現象的限定，直指任一存有現象爲本體，將佛性發展爲「不道之道」，只有這一系的禪學思想，才眞正達到了以「當下一念之心

①牟宗三說：「神會之頓悟禪、如來禪，即同《起信論》華嚴宗之唯眞心。」（《佛性與般若》，第一〇四九頁。）

」爲佛性的高度。按宗密（西元七八〇─八四一年）的敘述，他們的佛性思想是這樣的：

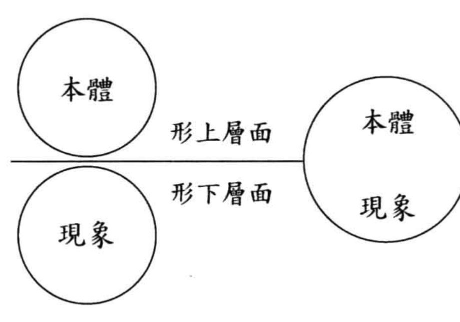
即今能言語動作，貪嗔慈忍，造善惡苦樂等，即汝佛性；即此本來是佛，除此無別佛也。（《宗密《禪源諸詮集都序》卷二）

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所爲，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。（《宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》第二）

宗密這些論述是合乎所謂「洪州宗」的佛性思想的。如，「有行者問：『即心即佛，那個是佛？』師云：『汝疑那個不是佛？指出看。』」（《慧海《大珠慧海禪師語錄》卷下）又如，「萬類之中，個個是佛」（希運《黃檗斷際禪師宛陵錄》）。再如，「有一行者，隨法師入佛殿。行者向禪師而唾。師曰：『行者少去就，何以唾佛？』者曰：『將無佛處來與某甲唾。』師無對。」（《亡名行者》，普濟《五燈會元》卷六）諸如此類說法皆指此意。同時，既然任一存有現象即是本體、即是佛性，那麼，這佛就是「不道之道」，「道個如早變了空也」（《南泉普願禪師》，普濟《五燈會元》卷三）。洪州宗後來之所以衍生出「呵佛罵祖」、「揚眉瞬目」之事，其理論根據就在於此。

不言而喻，洪州宗的這種佛性理論受到了天台宗荆溪湛然（西元七一一─七八二年）於《金剛錍》中闡述的「無情有性」說的影響，但是，它主要還是慧能佛性論發展的必然結果：既然一切諸法都由「本然之心」所生，而「執著之心」與「本然之心」又是一體之兩面，那麼，指認「本然之心」所生諸法爲本體，爲佛性，就比慧能來得深刻和透徹①。慧能雖然已將「執著之心」和「本然之心」收歸衆生一「心」，但是，這「心」既然有「執著」與「本然」的分別，實際上依然是二分之「心」，依然是具有限性的、對待性的存在；而以洪州宗爲代表的後期禪宗則不同，他們泯滅了「本然之心」與「執著之心」的分別，認爲「當下

之心」即是「本然之心」，從而眞正將「心」上升爲無限、無待、絕對的本體。如果說慧能倡「本質即存在」，那麼，以洪州宗爲代表的後期禪宗則進一步倡「存在即本質」，前者依然屬於「本質論」，後者則越出「本質論」，而進入了「存有論」（即執認每一個別現象即本體的哲學理論）。這種關係也可以圖示如下：



圖表明，從慧能發展到洪州宗，本體與現象已完全重和爲一了。

從以上分析可以看出：慧能是佛教的偉大思想家，一方面，他把此前仍具「如來藏自性清淨心」色彩的佛性完全變成了具體的、內在於衆生的人心，將衆生由對外在的、抽象的、彼岸的佛的信仰拉回到對內在的、具體的、此岸的自心自性的體悟；另一方面，他的本心佛性思想又爲以洪州宗爲代表的後期禪宗的「存有佛性」（指認任一存有現象爲佛性）思想奠定了理論基礎，爲禪宗繼續蓬勃發展作出了決定性的貢獻。

三、解脱論

①賴永海雖然指出了慧能禪與後期禪在佛性論上的差別，但他認為後期禪的佛性是「真如之心」，顯然既籠統而又不能反映從慧能向後期禪的具體演變過程。（參見《中國佛性論》，第一七九—二一九頁）

所謂「解脫論」，探討的是慧能的修行觀。慧能之前佛教的修行理論有「戒」（sīla）、「定」（samādhi）、「慧」（prajñā）三個組成部分，即「戒、定、慧」三學。由於他們將佛性置於宇宙萬有之外、之上、之先的彼岸，故衆生要成佛，就必須捨棄其現時、現生、現世的世俗欲求，專注於修道。所謂「戒」，即是衆生爲成佛而必須持守的戒律，其內容無所不包；所謂「定」，即是「禪定」，指專注於一境而不散亂心神，是持戒修道的具體方法，其內容也繁複不堪（如「四禪八定」等）。衆生累世認眞地依「戒」與「定」的規定踐履，日久即發「慧」，也就是產生「佛智慧」，從而離生向佛。這是一個艱苦的由定生慧的修行過程。這個過程不但不能給衆生身心以自由和解脫，反而將衆生身心放置於各種規定、限制與對待中，倍受壓迫和煎熬。衆生沒有成佛，倒是成了囚。慧能一掃這種修行觀念，將衆生修道的理論發展爲「以慧攝定」或「融定於慧」的「定慧等學」，衆生從此免除了外修之苦，專注於對自身心性的頓悟。他這種修行觀到洪州宗進一步演變爲「不修即修」的修行觀。

1. 識心見性

「識心見性」說是慧能佛性論在修行觀上的邏輯展開。既然衆生「本然之心」即是佛性，那麼，是否成佛就不取決於一個人懂得多少經論、修成多少功德等外在的行爲，而取決於一個人是否能夠反觀自身，悟見內在於自身的活潑潑的個體心。他明確宣稱：

> 吾與汝說，後代世人，若欲覓佛，但識佛心；衆生即能識，佛即緣衆生，離衆生無佛心。①（《法海本》，第一五八—一五九頁）

自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心，若識本心，即是解脫。（《法海本》，第七〇頁）

我心自有佛，自佛是眞佛；自若無佛性，向何處求佛！（《法海本》，第一五九頁）

這都是說，佛就在衆生心中，只要能識此本心，即成爲佛，即得解脫；若不識此本心，盲目向外搜求，成佛無日可望。這種思想固然是中國佛教發展的必然結果，但也不能不看到儒家認識方法的影響。孟子（約西元前三七二—前二八九年）就主張，人人皆有「仁」、「義」、「禮」、「智」四端之心，此心是人成「仁」成「聖」的本體，人要成聖人，就必須「反求諸己」，盡心盡性。慧能「識心見性」的解脫道與孟子的認識方法是一致的，即都是向內用功的方法。當然，慧能所「識」之「心」與孟子所「盡」之心不同，其「識」與「盡」也顯示出兩者在具體功夫上有差別。

既然慧能認爲成佛的關鍵在於「識心見性」，那麼，我們就必須先辨明「識心見性」的含義。所謂「識心」，就是「識自本心」的意思，因爲「本然之心」無形無相，故這種「識」並不是如宋儒「格物」似的認識，而是「洞見」、「直觀」（jinsight）的意思，後期禪宗的「明心」一詞更準確地傳達了這種含義。關於「見性」，慧能有專文論述，我們不妨先引出來：

聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見；煩惱塵勞衆生、當時盡悟，猶如大海納於衆流，小水大水合爲一體，即是見性。（《法海本》，第六六頁）

汝聽吾說，與彼（指神秀——引者）同否？吾所說法，不離自性。離體說法，各爲相說，自

①《壇經對勘》此段文字標點不清，難解文義。

性常迷。須知一切萬法皆從自性起用，是眞戒定慧等法；常見自心自性，即是自性等佛。吾心地無非自性戒，心地無痴自性慧，心地無亂自性定。……若悟自性，亦不立菩提根智人，亦不立解脱知見，無一法可得，方能建立萬法，是眞見性（《惠昕本》，第一〇〇頁）

這裡，慧能無疑是說：「見」自性無一相可立、無一法可得，而又不墮於「頑空」，「見」自性能立一切法，生一切相，而又不住於「假有」，方爲「見性」。這就是「見無所見（慧海語）之「正見」，這種「見」無主客之分，能所之別，是衆生「本然之心」之自我觀照、自我呈現。唐君毅在解釋慧能「識心見性」義時說：「此即於本性上，無法可見，亦不能對之存無見之空知。知此守空知之非，乃現靈光，而可言見本性，則見本性者，乃無所見，亦不見此無所所見；而自知其見與無見皆非之謂①。」此解似乎只見及慧能識心見性之遮詮義，而未見及其表詮義。

根據慧能對「識心見性」的規定，任何人欲悟見其本心，就只能依靠他自己，別人無法給予幫助，「若取外善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顚倒，外善知識即有教授，救不可得。」（《法海本》，第七〇頁）洞山良价（西元八〇七—八六七年）所謂「切忌從他覓，迢迢與我疏」（道原《景德傳燈錄》卷十五）亦是此意。

因爲衆生的「本然之心」是內在於衆生之內的活潑潑的個體心，因此，衆生只要「識自本心」、「見自本性」，便即「頓悟成佛」，得到最終解脫。這樣，慧能便由「識心見性」轉入「頓悟成佛」。

2. 頓悟成佛

「頓悟成佛」之說起於南北朝時期的「頓漸」之爭，首唱者也是竺道生。所謂「頓漸」之爭，就是關於衆生是頓證佛果，還是漸得佛果的爭論。大乘佛教皆以智慧開悟爲覺悟之境，但究竟是漸次修行以達此慧解之境還是刹那頓悟，則有不同的說法。道生以前，佛學家們大都主張衆生必須漸次經過「十住」或「十地」②的修行才能體悟妙智佛果。道生時代，雖有支道林（西元三一三—三六六年）、道安（西元三一二—三八五年）、僧肇（西元三八四—四一四年）、慧遠（西元三三四—四一六年）等人倡頓悟義，但他們所謂的「頓悟」只不過是「小頓悟」，即衆生必須次第修到第七地（即「無行地」）才能心智寂滅，頓悟眞如全理，而頓悟眞如全理之後還要「進修三位」（即繼修八、九、十三地），方可成就最高法身。這實際上仍是一種漸悟，且是一種自相矛盾的思想。慧達明確指此矛盾道：「而云『進修三位』者，理未窮，故有進趣之功。若有進趣之功，動靜（原文爲清）未息，云何心智寂滅？」（《肇論疏》）這就是說，既然還要「進修三位」，那就意味著於眞如之理尙未窮盡，

①唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，第三一二頁。

②「十住」指衆生修行成佛的十個階段次，依次為：一、「豫悅住」（「歡喜地」）；二、「離垢住」（「離垢地」）；三、「興光住」（「明地」）；四、「暉曜住」（「焰地」）；五、「難勝住」（「難勝地」）；六、「目見住」（「現前地」）；七、「玄妙住」（「遠行地」）；八、「不動住」（「不動地」）；九、「善哉意住」（「妙善地」、「善慧地」）；十、「法雲住」（「法雲地」）。

尚未窮盡眞如之理就意味著衆生依然要運智而行，如此，還談得上什麼心智寂滅呢？

正是爲了克服這一矛盾，道生提出了「不容階級」的「大頓悟」說。關於道生的「頓悟」說，慧達在《肇論疏》中敘述說：「竺道生大頓悟云：夫稱頓者，明理不可分，悟語照極，以不二之悟，符合不分之理，理智忘①釋，謂之頓悟。」吉藏在《大乘玄論》卷四中也說：「生公用大頓悟義，唯佛斷惑，爾前未斷，故佛名爲覺，爾前未覺。」這就是說，眞如之理是不可分的圓融之理，不可漸次去認識，只有瞬間頓悟，方能與理冥合。道生的頓悟不廢漸修，但否認漸修其間有任何開悟②。

慧能的「頓悟成佛」說顯然直承道生而來。但是，兩者仍有差異：道生的「頓悟」不廢漸修，而慧能的「頓悟」則反對漸修；道生的「頓悟」必須依賴經教，而慧能的「頓悟」則只靠衆生的般若智慧。（從本體論上說，道生的「頓悟」是悟外在於衆生之心的「眞如之理」，而慧能的「頓悟」則是悟見衆生自己的「本然之心」）③。那麼，具體到慧能，他的「頓悟」說究竟包含了那些內容呢？我們分內容與特點兩方面來論述。

關於頓悟的內容，慧能在答志徹法師之問時講得最爲集中和全面：

自心從本來空寂者，是頓悟；即心無所得者，爲頓悟；即心是道者，爲頓悟；知一切法是一切法，爲頓悟；聞說空不著空，即不取不空，是頓悟；聞說我不著（我），即不取無我，是頓悟；不捨生死而入涅槃，是頓悟。（《惠昕本》，第三八頁）

這裡的「心」，如前已述，即指衆生「本然之心」。慧能在這段話中表達了如下幾層意思：一、所謂頓悟「自心從本以來空寂」，意即悟見衆生本然之心無名無相，猶如廣大無垠，寂然不動的虛空；二、所謂頓悟「即心無所得」，意謂悟見衆生「本然之心」無一相可立，也無一法可得；三、所謂頓悟「空不著空，即不取不空」，意即悟見衆生「本然之心」雖

寂然不動，無法可得，但卻能建立萬法；四、所謂頓悟「我不著（我），即不取無我」，意即悟見衆生之「我」相而不住著於「我」相；五、所謂頓悟「一切法是一切法」，意即悟見衆生「本然之心」於一切法不染不離，一切法均如其自身地展現出來；六、這樣，便能頓悟「本然之心即是妙道，便於生死中證涅槃果。可以看出，無論慧能如何苦心孤詣，它的頓悟實際上就是衆生對其「本然之心」的頓顯，衆生只要悟見了其「本然之心」，便離凡入聖，捨生向佛了。

關於慧能「頓悟」說的特點，最具代表性的觀點由日本著名禪學大師鈴木大拙（西元一八七〇—一九六六年）所持，並對西方很多學者都產生了影響。鈴木大拙認爲「悟」的特點主要有如下幾個：*1.*不合理性（意即非由理性推理所得，不受一切理性作用限定）；*2.*直覺的洞見；*3.*信實性（意味悟所體驗證明的知是實在的，沒有任何邏輯的論證可以排斥它）；*4.*前定性；*5.*超越性；*6.*非人格的品質；*7.*向上超升感；*8.*刹那性。④不言而喻，這是一個禪者對「頓悟」特點的直觀把握，而非一個研究者的理解，這種把握有它的局限性：首先，

①「忘」字原文不清，此從任繼愈主編《中國佛教史》第三卷，第三五五頁改，中國社會科學出版社一九八八年版。

②參閱任繼愈主編《中國佛教史》第三卷，第三五九頁。

③參閱潘桂明《道生、慧能「頓悟」說的歧異》一文。

④鈴木大拙《禪與生活》，第八四—九〇頁，光明日報出版社一九八八年版。鈴木作為一個禪者，只注重對禪的主觀覺解，不注重對禪的理性認識，所以，他對「悟」的特點的論述既可以對應於整個禪宗，亦可對應於慧能。

上述各個特點之間多有重覆，如「直覺的洞見」與「剎那性」可以合爲一，「超越性」與「向上超升感」也可以綜合成一點；第二、對頓悟的一個重要特點即「當處解脫」，鈴木並未論及；第三、以「不合理性」標示頓悟的特色容易引起誤解。

根據慧能關於頓悟的思想，我們以爲，頓悟主要有三個基本特點：一是「當下頓悟」。所謂「當下頓悟」是就時間而言，指衆生在任何一個時間點上都可以悟見其「本然之心」，也就是前述所謂「即時豁然，還得本心」；二是「當處解脫」。所謂「當處解脫」是就空間而言，指衆生在任何一個空間點上都可以悟見「本然之心」。而時間上的「當下頓悟」與空間上的「當處解脫」，本質上即是指於此時此地悟入此在（本心），否認任何過程的存在；三是「內在超越性」。所謂「內在超越性」是就境界而言，指衆生不是由向外修行而成佛聖，而是通過內悟「本然之心」而獲得心靈境界的提升，進入「心體無滯」、「來去自由」之化境，是一種內在心性的超越而非神學的超越。

慧能喜歡用衆生一念之迷悟來闡述「頓悟成佛」的思想，他常常說：

自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即佛。（《法海本》，第八一頁）

前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即菩提。（《契嵩本》，第六〇頁）

淫性本是淨性因，除淫即無淨性身；性中各自離五欲，見性剎那即是眞。（《惠昕本》，第一六二頁）

這些論述都旨在表明：衆生與佛、煩惱與菩提、淫性與淨性等的差別取決於衆生一念之迷悟；一念若悟，衆生剎那爲佛、煩惱剎那爲菩提、淫性剎那爲淨性；一念若迷，則完全反轉①。在這裡，衆生之成佛與否完全與「戒」、「定」沒有關係，只依賴於他能否以「般若之智」悟見其「本然之心」：「菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟」（《

宗寶本》，第六一頁），「汝若不得自悟，當起般若關照，剎那間妄念俱滅，即是眞正善知識，一悟知佛也。自性心地，以智慧關照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫」（《法海本》，第七〇頁）。也就是說，傳統修行的「戒」、「定」、「慧」三學被慧能發展成了「以慧攝定」或「融定於慧」的「定慧等學」，他的「莫言先定發慧，先慧發定各別」，「定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定」（《契嵩本》，第三一頁）等命題，所表答的正是這一思想。這種思想無疑深受華嚴宗「迷凡悟聖」學說的影響，因爲華嚴宗的「迷凡悟聖」無非是一個心鏡的轉換過程。當然，由於兩家對「心」的規定不同，其轉換心境的方法也有所區別；華嚴宗的「迷凡悟聖」是「離凡歸聖」，而慧能的「迷凡悟聖」則是「即凡成聖」。

然而，慧能的上述思想又告訴我們，雖然衆生成聖只靠其般若智慧，但既然人心還需要「識」，人性還需要「見」，佛還需要「悟」，那麼，慧能在解脫論上提倡的就不是「無修即修」，而是「有修之修」。因爲這一點在國內幾乎無人分疏，所以，專門論述這一問題應是必要的。

3. 有修之修與無修即修

①傅偉勳引斯耐德（Snyder）之語說：「頓悟並不是禪宗訓練的結束，而是禪宗訓練的開始。……頓悟並不結束什麼，反而打開禪修之門給我們。」（見《從西方哲學到禪佛教》，第三一九頁，三聯書店一九八九年版）此說對慧能特為確切。

目前，學術界在論及慧能的修行觀時，與混淆慧能的「本然之心」和洪州宗的「當下之心」一樣（雖然慧能悟後的「本然之心」即是「當下之心」，但與洪州宗「當處即是」的「當下之心」顯然有很大不同），也籠統地說慧能在解脫論上主張「無修即修（即以無修爲修）。例如，馮友蘭就認爲：禪宗主張「以不修行爲修行的方法，其方法是無修之修」①；李澤厚也說：「禪果並不是修什麼行所能得到的②。」洪修平的《禪宗思想的形成與發展》一書顯然也沿襲了這種觀點，書中說：慧能「主張的是衆生自心具足一切，不假思慮，不假修持，當下即成。在慧能看來，任何對心的思慮或執著，都只會失卻本心。本心者，心之本然也，有本來面目、本來狀態之義，任何語言文字的描繪都無法把握此心此境，只有靠每個人在行住坐臥中去體悟」（第二五六頁）。如果說他們認爲慧能的「不假修持」是「不假外修」，無疑是正確的。但是，他們說慧能完全不假修持，這是用洪州宗的修行觀取代了慧能的修行觀，似有可商榷之處。

事實上，前面的分析已表明，儘管衆生在此時此地即可悟入此在（「本然之心」），但此「心」仍需要「明」，此「性」仍需要「見」，而欲「明心見性」，就需要一套方法。這套「明心見性」的方法就是慧能的修持法。正因爲如此，黃檗希運（西元？—八八五年）才對慧能有此褒貶。他說：

如言前念是凡，後念是聖，如手翻覆一般，此是三乘之極。據我禪宗，前念且不是凡，後念且不是聖；前念不是佛，後念不是衆生。（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）

這裡，所謂「三乘」，指「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三乘，「三乘之極」則是說「迷凡悟聖」之說屬於菩薩乘，尚未進達「佛乘」。「迷凡悟聖」、「迷生悟佛」之說爲慧能所持，不言而喻，此語將慧能排除於禪宗之外了。

黃檗不許慧能爲禪，自然是站在後期禪的立場上發出的偏激之論，但這起碼反映出慧能與洪州宗在修行觀上的差別，即慧能尙持「有修之修」的觀點，洪州宗才進達了「無修即修」的水平。慧能之所以倡「有修之修」，完全是他在本體論上只承認人的「本然之心」，而不是任一存有現象爲本體、佛性的自然結果，因爲要復歸「本然之心」就要捨棄那些不屬於「本然之心」的東西，而這種「捨棄」，就需要「修行」來實現。

慧能的「有修之修」指的是什麼呢？指的是其「無念」之法。他在回答武則天的欽差大臣薛簡的問法時，明確說③：

> 汝若欲知心要，但一切善惡都莫思量，自然得入。清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。（《契嵩本》，第一三〇頁）

這裡的「心要」就是指徹悟「本然之心」的「方法」；這裡的「但一切善惡都莫思量」，更恰當地說，應該是「但一切善惡都莫執著」，實際上就是指「無念」。但是，「無念」並非僅僅是不執著於善惡，尙且不能執著於此「無念」之念，「若無有念，無念亦不立」（《法海本》，第三六頁）；「無念」也非一念不起，它要求心在不執著善惡諸法的同時，還要從自性起念，只有這樣才堪稱把握了「無念」法，也才能「識心見性」、「頓悟成佛」：

> 無念法者，見一切法不著一切法，遍一切處不住一切處，常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即

①馮友蘭《三松堂全集》第五卷，第一一九頁—一二〇頁，河南人民出版社一九八六年版。

②李澤厚《中國古代思想史論》，第二〇六頁，人民出版社一九八五年版。

③武則天徵召慧能事，已被證偽，但從思想的角度看，這段話與慧能思想是一致的，故我們仍舊使用。

名邊見。悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛位地。（《法海本》，第七〇頁）

可見，「無念」不僅是慧能對「本然之心」的規定，也是悟見「本然之心」的法要。慧能說：「我此法門，從上已來頓漸皆立無念爲宗。（《法海本》，第三五頁）這實不過分。慧能的這種思想並爲神會、淨衆和保唐系進一步繼承和發展。

慧能的修行觀雖然是「有修之修」，但是，這種「修」與神秀一派的「修」顯然是不同的。由於神秀一系恪守達摩以來的傳統，將佛性看成獨立於衆生之心的「眞心」，故他們在修行上於內則「疑心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄」（神會《荷澤神會禪師語錄》第二一條），於外則助以苛刻的修行戒律（如頭陀行），最終達到宗密所述的境界：

若依師言教，熄滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如摩拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。（宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》第二）

這也就是神秀偈中「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」所傳達的意思。慧能之「修」則一方面完全是「內修」，另一方面又是「直顯心性」之「修」而不是「息妄修心」（宗密語）之「修」，即超越「執著之心」而復歸於「本然之心」之「修」，也即大珠慧海所謂的「根本修」。假使慧能與宗密同時，他一定會同意宗密對北宗的責難：「此但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱眞？（宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》第二）

慧能的修行觀也不同於洪州宗的「無修即修」。洪州宗由「萬類之中，個個是佛」的存有本體論必然走向「無修即修」的修行論：既然每一個個體、每一個物象都是絕對的、無限的、自足的、無待的本體，那麼，一切修行就不但是多餘的，而且是自相矛盾的，因爲無論

什麼樣的修行都無非是對本體的某種規範和限定，這在洪州宗看來，就是對本體的束縛、毀壞。對此，我們不妨以幾則禪宗「公案」加以說明：

問：如何是修道？師云：道不屬修，若言修得，修成還壞。

（崇信）一日問曰：「某自到來，不蒙指示心要。」皇曰：「自汝到來，吾未嘗不指汝心要。」師曰：「何處指示？」皇曰：「汝擎茶來，吾爲汝接；汝行食來，吾爲汝受；汝和南時，吾便低首。何處不指示心要？」師低頭良久。皇曰：「見則直下便是，擬思即差。」（〈龍潭崇信禪師〉，普濟《五燈會元》卷七）

問：「和尚修道，還用功否？」師曰：「用功。」曰：「如何用功？」師曰：「飢來吃飯，困來即眠。」曰：「一切人總如是。同師用功否？」師曰：「不同。」曰：「何故不同？」師曰：「他吃飯時不肯吃飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計較。」（道原《景德傳燈錄》卷六）

僧問師：「學人乍入叢林，乞師指示。」師云：「吃粥了也未？」云：「吃粥了也。」師曰：「洗缽盂去。」（〈趙州從諗禪師〉，普濟《五燈會元》卷四）

這些「公案」無非是說，「道」就是衆生日常生活中的一切現象，衆生當行住坐臥、吃飯睡覺、端茶送水、阿屎拉尿，便行住坐臥、吃飯睡覺、端茶送水、阿屎拉尿，此即是功夫。在這裡，功夫與本體也是完全重合爲一體的，功夫即本體，無須離功夫求本體：本體即功夫，無須離本體求功夫。很顯然，慧能與洪州宗在功夫論（修行觀）上的差別也是顯而易見的：前者還需要「無念」之法，後者則既不需要一切法而又可以肯定一切法；前者還執著於「迷」、「悟」，後者則「任迷任悟」、「隨緣放曠」、「觸目皆眞」。

慧能這種以「無念」爲方法，以「識心見性」和「頓悟成佛」爲旨歸的解脫思想，使他在對佛教教義的闡釋以及對佛經、佛、師教等等的態度上，都具有自己的獨特性，既不像此

前的佛教（包括北宗）保守，也不如洪州宗那樣極端。

例如，在對待師教的態度上，慧能雖以衆生自證自悟自度爲旨歸，但並沒有完全否棄「善知識」的作用，他認爲「善知識」作爲已經開、示、悟、入佛之知見的人。可以爲衆生「示道見性」。顯然，這不同於此前的「借師言以悟宗」，也有別於洪州宗對師言的全面否棄①。

又如，對於佛經，慧能即不像此前之僧衆泥於文字之相，也不像洪州宗那樣完全排斥經典②，而主張悟不廢經。當法達問他是不是悟道後即可不念經時，他的回答是：「經有何過，豈障汝念？只爲迷悟在人，損益由己。」（《契嵩本》，第一一一頁）他甚至直率地指斥那種以爲「道」不立文字的觀點是自相矛盾的：「既云不立文字，人亦不合語言！只此語言，便是文字之相。又云直道不立文字，即此兩字，亦是文字③。」（《法海本》，第一四〇頁）

再如，關於「戒」、「定」、「慧」三學，如前所述，慧能不泥於傳統的理解，而根據自己的思想解釋爲「以慧攝定」或「融定於慧」的定慧等學。同時，他主張「心地無非自性戒，心地無痴自性慧，心地無亂自性定」（《惠昕本》，第一〇〇頁），這又異於洪州宗定慧皆無，一任衆生「隨緣放曠」的主張④。

又再如，關於在家與出家。傳統佛教認爲，衆生要修道成佛，必須捨棄塵世間的世俗生活，遁入空門淨心苦修，方才有望；而慧能則認爲，既然衆生成佛與否完全在於自心自性之迷悟，那麼在那裡不能「識心見性」？何以一定要落髮爲僧？「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行，如東方人修善」（《法海本》，第八六頁）。「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」（《法海本》，第八七頁）。

洪州宗既倡「無修即修」，也就無所謂在家與出家之別了，這是慧能思想的進一步發展。

此外，關於淨土的理解也是如此。按通常的理解，淨土有兩種：一種是「彌勒淨土」，一種是「彌陀淨土」。前者由衆生發願念「彌勒」佛號而生兜率天，後者由衆生發願念「彌陀」（阿彌陀）佛號而入阿彌陀極樂國土。但無論是那種淨土，都是遠離衆生而遙居西方的彼岸世界，故只有艱苦修行才可能到達。慧能一反這種傳統思想，借《維摩詰經》中已出現的「唯心淨土」學說，進一步將遙遠的極樂世界化入衆生一念之中：「迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言：『隨其心淨，則佛土淨。』……心但無不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指！」（《法海本》，第八一頁）這種「直心淨土」說與洪州宗「當處淨土」（這種思想由「萬類之中，個個是佛」的本體思想自然得來）說也大異其趣。

慧能的解脫思想將彼岸的、抽象的佛拉回到此岸的、現實的衆生心中，使佛與衆生合成

①如臨濟義玄語大愚禪師曰：「某甲三度問佛法的的大意，三度被打。不知某甲有過無過？」愚曰：「黃檗與麼老婆心切，為汝得徹困，更來這裡問有過無過？」師於言下大悟，乃曰：「元來黃檗佛法無多子。」（《臨濟義玄禪師》，《五燈會元》卷十一）

②如「師問仰山：『《涅槃經》四十卷，多少佛說，多少魔說？』仰山云：『總是魔說。』」（《景德傳燈錄》卷九）

③慧能的「諸佛妙理，非關文字」，「自用智慧觀照，不假文字」等語，按此思想均應解為道不泥於文字之義，而不能像時下解為不需要文字。

④如「問：『如何是戒定慧？』師曰：『貧道這裡無此閑家具。』」（《指月錄》卷九〈藥山〉）

了一體，誠如印順法師所言：「佛不再是高遠的理想，而是直下可以體現的。聖人，從難思難議的信仰中，成爲現實間的，平常的聖人①。」但是，慧能的佛只是那種復歸於「本然之心」的狀態的人，並非洪州宗那種靈與肉皆無拘束的絕對自由的人。

4.保任本心

既然有迷悟之不同，那麼，衆生悟道以後就存在一個如何保任的問題，因爲如果不保此「本然之心」不失，衆生可能再度迷失而復成爲凡夫。以什麼手段保任此「本然之心」呢？慧能認爲，保任本心同樣靠「定慧」等學。

具體地說，慧能認爲，衆生要保任已悟之心性，就必須行「一相三昧」和「一行三昧」。他說：

若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閑恬靜，虛融淡泊，此名一相三昧；若於一切處，行住坐臥，純一直心，不動道場，眞成淨土，此名一行三昧。（《契嵩本》，第一五二頁）

這裡的「直心」，就是指於諸法不染不著、不離不捨而常起眞如正見的「本然之心」。而無論行、住、坐、臥，還是語、默、動、靜，都「純一直心」，便可保持於外「不住相」，於內「無非」、「無癡」、「無亂」的「無滯」狀態。

慧能更將這種保任「本然之心」之法分成「三科法門」。所謂「三科」，指「陰」、「界」、「入」三種「法」，其中「陰」指五蘊，亦即色、受、想、行、識；「入」指十二入，亦即色、聲、香、味、觸、法等外六塵和眼、耳、鼻、舌、身、意等內六門；「界」指十

八界，亦即前三項的總稱。所謂「三科法門」，即用「三十六對法」②，遣破對上述三種「法」的偏執，使衆生認識到他們皆爲「自性所具」。慧能認爲，衆生開悟後，只要「舉三種法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，……出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」（《惠昕本》第一三九頁），即可「不失本宗」（《惠昕本》第一三九頁），也即不失「本然之心」。

四、境界論

「境界」一詞，原本是「疆界」、「國界」的意思，後發展出兩種引伸義：一、就藝術領域而言，指藝術作品品味的高下；二、就哲學領域而言，指哲學家「對於宇宙人生的覺解的程度」（馮友蘭語），我們這裡即指後者而言。

---

①《中國禪宗史》，第三一六—三一七頁。

②「三十六對法」指「外境無情五對」，即「天與地對、日與月對、明與暗對、陰與陽對、水與火對」；「法相、語言十二對」，即「語與法對、有與無對、有色與無色對、有相與無相對、有漏與無漏對、色與空對、動與靜對、清與濁對、凡與聖對、僧與俗對、老與少對、大與小對」；「自性起用十九對」，即「長與短對、邪與正對、痴與慧對、愚與智對、亂與定對、慈與毒對、戒與非對、直與曲對、實與虛對、險與平對、煩惱與菩提對、常與無常對、悲與害對、喜與嗔對，捨與慳對、進與退對、生與滅對、法身與色身對、化身與報身對」。（《惠昕本》，第一三九頁）三十六對法皆是破斥眾生偏執一邊的方法。

根據馮友蘭、陳來等的研究，在中國，哲學家們因對宇宙人生覺解方式的不同，形成了兩種不同的型態的境界思想：其一、是「以我觀物」的「有我之境」，這種境界的極致是「萬物皆備於我」（《孟子・盡心上》）、「仁者渾然與物同體」（《河南程氏遺書》卷二上）、「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（《年譜》，《象山先生全集》卷三十六）。其中之「我」是完全克去了私欲而融入無限宇宙的「大我」或「宇宙之心」，其中之「物」也不是與人對待的、外在的自在之物，而是與「大我」合爲一體的爲我之物；其二、是「以物觀物」的「無我之境」，這種境界的極致是「道通爲一」（《莊子・齊物論》）、「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」（郭象《莊子・逍遙遊注》）、「內外不住，去來自由；解除執心，通達無礙」（《法海本》，第六六頁）、「明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照皆眞，……妍者妍，媸者媸，一過而不留」（〈答陸原靜〉，《王文成公全書》卷二），其中之「我」是順應萬物而又不滯於萬物，「情順自然而無情」（程顥語）的「無心之我」，其中之「物」是「任其性」、「稱其能」、「當其分」、「順其情」的「自得之物」①。

以「有我之境」和「無我之境」來把握中國哲學發展史中的兩種不同思想型態。其眼光是相當深刻的，也爲我們研究慧能的境界思想提供了必要的線索。

1. 於有限中體認無限

慧能《壇經》一卷，千言萬語，都是以衆生「心」的解脫爲旨歸，而所謂「心的解脫」，無非就是心靈境界的轉換和昇華，因此，慧能的終極目的，的確是「進一步把佛學從宗教

學轉變為心性學，把成佛成聖的宗教追求轉變為一種精神境界追求」②。

那麼，慧能由「識心見性」、「頓悟成佛」開出的精神境界究竟是什麼樣的境界呢？李澤厚說：

禪宗常說有三種境界：第一境界「落葉滿空山，何處尋行跡」，這是描寫尋找禪的本體而不得的情況。第二境是「空山無人，水流花開」，這是描寫已經破法執我執，似已悟道而實尚未的階段。第三境是「萬古長空，一朝風月」，這是描寫在瞬刻中得到了永恒，這也就是禪的最高境地了。③

我認為，這種對禪宗境界思想的把握是值得商榷的。李澤厚本人也承認：「禪宗講的是『頓』悟④。」既然禪宗講的是頓悟，那麼衆生在開悟前根本就未入禪境，何來悟前的禪境？而如果說禪宗之境是從「尋而不得」而「似悟非悟」而「瞬刻永恒」的漸次昇華，所謂頓悟又從何說起？因此，禪宗「三境」之說在理論上實難自圓其說。事實上，以下的分析將表明，禪宗（無論是慧能禪還是後期禪宗）只有一個境界，前兩種在他們看來是必須超越的。

為了便於把握慧能的境界思想，不妨先引兩段最能反映這一思想的禪宗語錄：

其一、青原惟信禪師說：

老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水；及至後來，親見知識，有個入處，見山不是

①參閱馮友蘭《新原道》、《新原人》等書；並參閱陳來《有無之境》。

②馮達文《回歸自然》，第二六五頁，廣東人民出版社一九九二年版。

③李澤厚《中國古代思想史論》，第二〇八頁，人民出版社一九八五年版。

④李澤厚《中國古代思想史論》，第二〇七頁，人民出版社一九八五年版。

山，見水不是水；而今得個休息處，依前見山是山，見水是水。（〈青原惟信禪師〉，《五燈會元》卷十七）

其二、百丈懷海（西元七二〇—八一四年）說：

一切諸法，本自不言空，不自言色，亦不言是非垢淨，亦無心縛人，但人自虛妄計著，作若干種解會，起若干種知見，生若干種愛畏。但了諸法不自生，皆從自己一念妄想顛倒，取相而知。心與境本不相到，當處解脫，一一諸法當處寂滅，當處道場。（〈百丈懷海禪師〉，《五燈會元》卷三）

對於上述兩段語錄，可分三層論述：

第一、「未參禪時」我與物的狀態和關係。在這個階段，「我」是一個未生分別心的「我」，亦即「原始的我」。這個「我」如石室善道禪師所言，是如「嬰兒出胎時」（《五燈會元》卷五）之「我」，這個「我」與「物」尚未有任何接觸（「心與境本不相到」），因此它實際上也就是不知主客之別，不曾洞見自身的「我」；與此同時，「山」、「水」都如其自身地存在著，因爲「一切諸法，本不自言空，不自言色，亦不言是非垢淨，亦無心縛人」。雖然「山是山」、「水是水」，萬事萬物皆如其自身（如如）地存在。但由於它們尚未與「我」接觸，因而它們甚至不能作「山」與「水」的區分，只是人無法不用語言表達萬物如如的狀態才使用這些概念罷了。如果我們站在萬物的立場看一切諸法，便最能理解此時人與物各自的存在狀態及其相互關係。

自然，作爲主體的「我」，此時既「不解看教」，「亦不知有佛性義、無佛性義」（《五燈會元》卷五）。也就是說，它沒有產生任何眞假、美醜、善惡的分別，完全是一個「清淨」之體。這就是慧能所謂的「本然之心」。如前所述，這個「本然之心」雖清淨無相，卻

包含了萬相；雖不是「什麼」，只是「是」（being），「有」（此在），卻可以成爲任何具體的「什麼」。一句話，它是一個具有無限可能性的、絕對無待的本體。

研究者們往往面對《壇經》中慧能得法偈有「佛性常清淨」和「本來無一物」兩種不同的說法而不知所措，甚至認爲這是「由《惠昕本》帶頭（《契嵩本》、《宗寶本》因之），把它改竄成了『本來無一物』」，企圖把「原屬兩種不同體系的思想等同起來」①。其實，無論慧能的偈是否經過加工（此不可考，也不必考），「佛性常清淨」和「本來無一物」都是慧能的思想，它們都是對「本然之心」的描繪或規定，前者指「本然之心」湛然明淨，後者則指「本然之心」空寂無相。當然，這裡更不會關涉到空有兩宗的關係問題。

然而，隨著人的自我意識的出現以及人與其環境的交涉，無善無惡、無染無淨、無形無相、圓滿具足、無礙無滯的「本然之心」不可避免地遭到分裂和破壞，作爲「純有」、「是」（being）的「此在」變成了具體的「什麼」。於是衆生墮入主客對峙、內外相待的有限的、暫時的「現象」層面。這就是第一個層面。

第二、參禪而未悟禪時（「有個入處」②）我與物的狀態與關係。在這個階段，無論從「我」還是從「物」而言，都是對前一個階段的全面否定。就「我」而言，隨著自我意識的萌發而產生了種種「虛妄計著」、種種「解會」、種種「知見」、種種「愛畏」，即意識到了「我」是「我」而「物」是「物」，於是「我」作爲與「物」相對待的「我」而得以建立

①郭朋《壇經校釋》，第一七—一八頁，中華書局一九八三年版。

②日本的阿部正雄將「有個入處」理解為「我悟入禪的真理」，顯然偏離了原旨。（見《禪與西方思想》，第一四頁，上海譯文出版社一九八九年版）

，「物」作爲與「我」對待的「物」而得以建立，主體與客體都在互相對待中得到確認。但是，這個從與「我」相對待的「物」得以認識的「我」已不是前一階段那個「無礙無滯」、「無限絕對」的「我」，實際上就是「非我」；這個從與「物」相對待的「我」得以認識的「物」已不是前一階段那個「不自言色、空」的「如如」之「物」，而是被人的理性規範了的、表面的、片面的、有限的「表象」，實際上就是「非物」。所以，這時「見山不是山，見水不是水」）（其實，在同時也意味著「見我不是我」），人墮入善惡、美醜、眞假、染淨諸相的二分之中而不得自拔。

這就是慧能所斥的「執有」、「住空」之人所處的狀態。在慧能看來，衆生不識自身「本然之心」，不是「執有」便是「住空」。「執有之人」就是世俗社會一切陷入感性欲求和理性分疏的人。他們不懂得自己存在狀態中的「我」已不是眞正的「我」或「本然之心」，而僅僅是與客觀「事物」相待而存在的「假我」或「分別之心」，並進一步執之爲「實有之我」，使「本然之心」墮入「執著之心」。這種「執著之心」一方面因與「客觀」「物象」相對待而走向有限、封閉和缺失，另一方面又生起並執著於種種欲望和分別之中。慧能稱這種狀態爲「住念於境」，他說：「即緣迷人於境上有念，念上便起邪見。一切塵勞妄念，從此而生。」（《法海本》，第三六頁）他認爲，這種人「自心邪迷，妄念顚倒」，不知自心即是「眞正善知識」（佛）、一心「向外求玄」而不「向心覓」，如此連「本然之心」都不可能洞見，還談什麼心的解脫！「住空之人」就是僧侶社會向出世間覓尋菩提佛道的人。他們雖然不像世俗社會中陷入一切感性欲求和理性分疏的人一樣將「假我」執爲「眞我」，將「物象」認作「實存」。他們甚至連「我」與「法」都「空」掉了，但是他們同時又陷入另一種執著之中；他們執著於「世間」與「出世間」、「在家」與「出家」、「穢土」與「淨

土」、「衆生」與「佛」的區別和對待，認爲必須捨棄塵世的所有東西（包括自己的肉身）才能離染歸淨、離生成佛。

臥輪禪師說：

臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。（《契嵩本》，第一二七頁）

這裡表達的便是由「斷百思想」，「對境心不起」等禪觀而獲得菩提的思想，這種思想也是神秀北宗的主張。慧能認爲，這實際上是「百物不思」的「空心靜坐」，「未明心地，若依而行之，是加繫縛」（《契嵩本》，第一二七頁）。對此，他更以偈批判道：

佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角！（《惠昕本》，第八八頁）

佛法本在世間，由衆生自悟心性而得，你卻棄世而覓，結果只能像求取龜毛兔角一樣徒勞無益！

顯然，這一階段也是必須全面超越的。超越這一階段，便進入下一階段，即禪境。

第三、悟入禪境時（「而今得個休息處」）我與物的狀態與關係。在這個階段，「我」因悟徹了「本然之心」而成爲「眞正的我」或自覺的「本然之心」，完全超越了前一階段那個處於時空條件之中，主客及善惡、美醜、眞假對待之內的，概念化了的、有限的、相對的「我」。這個我是旣處於時間、空間之內，又具超時空性格，旣處於有限存在之中，又具無限品格的絕對此在。

同時，此時的「物」因從與「我」的對待中解脫出來，也獲得了眞正自然、自在的如如性格，它們再一次自在地、如其自然地呈現於已悟之「我」的面前，所以，「依前見山是山，見水是水」。「我」（已悟的「本然之心」）與「物」重新回到了第一階段的關係之中：「我」已超越了主客、內外的分別和對待，歸即爲原先那個無限的、絕對的、無滯無礙的無

待本體（即不被萬物所累，也不被分別心所累）；同時「物」也已超越被「分別心」宰割的有待存在狀態而回到原先那種「自然如如」的狀態①。

這種「當處道場」、「當處解脫」之境就是慧能追求的禪境。慧能稱這種境界爲「一相三昧」和「一行三昧」（「一相三昧」與「一行三昧」既是慧能「保任本心」之法，也是慧能的最高境界）。所謂「一相三昧」，即：

於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閑恬靜，虛融淡泊。

所謂「一行三昧」，即：

於一切處，行住坐臥，純一直心，不動道場，眞成淨土。（《契高本》，第一五一——一五二頁）

慧能這裡要表達的即是上述那種「應物而無累於物」的心境。這種心境的本體是「純一直心」，也就是「本然之心」；這種心境展示出的特徵是不廢見聞覺知而又不滯於見聞覺知（「雖即見聞覺知，不染萬境」），「內外不住，來去自由」，「心體無滯」、「通達無礙」。馮達文說，在慧能的境界中，「物象不斷地在眼前映現，人也可以不斷地作出反應，但不可以讓任何物象留記於心中，不可以讓關於任何物象的意念儲存於記憶中，不可以把前一意念與後一意念聯繫起來，即不可以把前一物象與後一物象聯繫起來追尋它的因果關係與普遍必然性，不可以把前一意念與後一意念聯繫起來作出綜合和整理」②。這一理解是相當深刻的。

如果說慧能譴責的「執有」、「住空」之人的追求是企圖捨棄有限（如離棄生死、超脫塵世）而求取無限的話，那麼，慧能追求的則是於有限中體認無限（於煩惱中認菩提，於生

死中證涅槃，於衆生中成佛）。這兩種不同的境界追求所帶來的心理體驗和人生態度都是不同的；在前者，由於必須捨棄某些東西才能求取另一些東西，故人經常陷於一種對自身的憂懼，對塵世的厭棄，對死亡的恐怖之中；又由於捨有限之人生而求無限之涅槃本爲不可能之事，故人又不免受一種悲觀絕望的情感的擺布。結果，其人生態度當然就是離世的消極態度；在後者，由於人可以在任何一個有限的時空點上即自己有限之人生而體認無限的心本體，故人由對此絕待、無限的心本體的頓悟所獲得的心理體驗是一種所謂「瞬刻永恒」的精神愉悅感③；又由於這種心境只須捨棄人的「執著之心」即可獲得，故實際上是對人的個體生命的一種肯認。結果，人由「聖」入「凡」的人生態度就是「安閑恬靜」、「虛融淡泊」、「自由自在」的「在世出世」、「在家出家」的態度，這也就是所謂「內在超越」的生活態度。對慧能開出的這種化境，還是百丈懷海把握得最爲準確：

若垢淨心盡，不住繫縛，不住解脫，無一切有爲無爲縛脫心量處，於生死其心自在，畢竟不與諸妄虛幻、塵勞蘊界、生死諸入和合，迥然無寄，一切不拘，去留無礙。往來生死，如門開相

①阿部正雄說：「在惟信所獲的禪悟中，一方面，山本是真山，水本是真水，也就是說世界萬物皆其本然。但另一方面，每一事物與其他任何事物都任運無礙，萬物都是平等的，相互交替和相互融合的。」（《禪與西方思想》，第二四頁）

②《回歸自然》，第二六九頁。

③李澤厚說：「它（指頓悟——引者）最突出和集中的具體表現，是對時間的某種神秘的領悟，即所謂『永恒在瞬刻』或『瞬刻即可永恒』這一直覺感受。」又說：「這種『瞬刻永恒』的另一感受特色是某種精神的愉快或歡樂。」（見《中國古代思想史論》，第二〇七—二〇八頁。）

似。……若遇種種苦樂，稱意不稱意事，心無退屈，不念名、聞、利、養、衣、食，不貪功德利益，不爲世間諸法之所滯礙，無親無愛，苦樂平懷，麤衣遮寒，糲食活命，兀兀如愚如聾。（〈百丈懷海禪師〉，《五燈會元》卷三）

很顯然，慧能在這裡要成就的「佛」、「聖」是一種「無心」（無「執著之心」）、「無爲」（不「有意作爲」）的「佛」和「聖」，這種人超越了生死、善惡、是非而又不排遣世俗的生死、善惡、是非，所以是一種自覺了的「自然人」。這種人顯然具有非道德、非倫理、非價值（不是反道德、反倫理、反價值）的一面，否定這一點是說不通的。

與混淆慧能和洪州宗的其他思想一樣，學術界往往也將慧能和後期禪宗的境界觀混而不別。其實，兩者是不太相同的。如前已述洪州宗執認每一個體、每一現象都是絕對、無限的本體，反對任何強加於此個體與現象的干預、規範和限制。這種本體設定在境界觀上的意義就是：人不是悟後才進入禪境、悟前未入禪境，人從無始以來就是禪的一種存在方式。他的身體心體、語默動靜、揚眉瞬目、拉屎排尿，無一不是禪的存在與展現，因此，人要做的事不是「識心見性」，不是「成聖成佛」，而是保持自己存在的絕對本體地位和自身一切行爲的絕對自由特性。讓我們再次回到黃檗希運講的那段話：

如言前念是凡，後念是聖，如乎翻覆一般，此是三乘教之極也。據我禪宗，前念且不是凡，後念且不是聖；前念不是佛，後念不是眾生。所以一切色是佛色、一切聲是佛聲。舉著一理，一切皆然。見一事，見一切事；見一心，見一切心；見一道，見一切道，一切處無不是道。（《黃檗斷際禪師宛陵錄》）

這裡，黃檗要傳達的無非是洪州宗那種「萬類之中，個個是佛」的思想，而這種思想所成就的「聖人」就是比慧能所成就的「聖人」更爲自由的更具獨立性的（不受一切外在和內

在規範的限定）的人，這種人既可以是德高望重的大德，也可以是無才無德的庸人，其至還可以是十惡不悛的壞蛋！……所以，洪州宗開出的境界及人生觀，不僅具有非道德、非倫理、非價值的一面，而且還有反道德、反倫理、反價值的一面①，這後一面是慧能所沒有的，慧能與洪州宗在境界觀上的區別，可用一句話概括，這就是：慧能是於有限之中體認無限，而洪州宗則是執認有限爲無限，其原因當然來自於他們在本體論上的不同，即慧能只認「本然之心」爲本體，而洪州宗則認每一存有現象爲本體。

2. 慧能與儒、道境界思想的關係

上面的分析告訴我們，慧能的境界觀無疑可歸於莊玄開出的「無我之境」一類，但是，這種類的歸併並不排除其差別性；慧能的境界觀對其後儒家的境界觀發生了很深的影響，使先秦原儒家與宋明新儒家的境界觀呈現出了不同的特色。因此，在這裡對三家境界思想的關係略加論述絕不是多餘的，它可以進一步明確慧能在中國哲學中的地位和作用。

自從胡適（西元一八九一—一九六二年）揭示道家對禪宗思想的影響以來②，學者們不

①鈴木大拙說：「不論何種哲學、道德，只要它不妨礙直覺式的啟悟，禪就能對其自由應用，極富靈活性。從這個意義上說，禪可以同無政府主義、法西斯主義、共產主義、經濟學說發生聯繫。」（《禪與日本文化》中譯本，第三八頁，三聯書店一九八九年版）人們往往指責鈴木此解誤會了禪旨，其實，這才是對後期禪宗的正解。

②胡適說：「中國禪之中，道家自然主義的成分最多，道一是最好代表。」（《胡適禪學案》，第二三六頁）

斷挖掘道家與禪宗的關係。的確，道家的自然主義境界觀大大地影響了禪宗，這種影響突出地反映在慧能身上。

無論老子、莊子（約前三六九—前二八六年）、王弼（西元二二六—二四九年）、郭象（西元二五二—三一二年）的哲學體系有什麼不同，它們都有一個共同之點，即追求「無我之境」。

老子說：「道常無爲而無不爲」（《老子》三十七章），而與道一體的聖人也「不行而知，不見而名，不爲而成」（《老子》四十七章）；莊子說：道「無所不在」（《莊子・知北遊》），聖人「安時而處順」（《莊子・大宗師》）、「遊乎四海之外，死生無變於已」（《莊子・齊物論》）；王弼說：「天地任自然；無爲無造，萬物自相治理」，聖人「無爲於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍也。」（《老子・五章注》）郭象說：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」（《莊子・逍遙遊注》）、「聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」（《莊子・逍遙遊注》）。

這些命題都在展示一種「無我之境」，在這種境界中的「聖人」既不是處於是非、善惡對待中的「小我」，也不是儒家那種「萬物皆備於我」、「與天地萬物同體」的「大我」，而是「率性而動」（郭象語）的無心無物之我，他對一切（包括自己）都採取「順其自然而爲之」的立場；這種境界中的物不是與聖人處於一體狀態的「爲我」之物（如儒家），而是「順自然」、「任其性」、「稱其能」、「當其分」的自然如如之物，這種物既各各逍遙，又互相治理，既各自獨立，又融通無礙。

無疑這種境界觀對慧能產生了很大的影響，他所追求的那種「識心見性」之人（佛）就是「不斷百思想，對境心數起」（《契嵩本》，第一二七頁），而又「不染萬境」的「去來

自由，心體無滯」的無心無爲之人。慧能境界中的物也與道家境界中的物一樣，是各自如如而又互相圓融無礙的。但是，他們之間的這種一致性並不能泯絕其間存在的差別，這些差別主要表現在以下幾個方面：

第一、兩家在實現境界的本體設定上不同。道家（不包括郭象）從宇宙萬事萬物的暫時性、相對性、有限性、矛盾性入手，設立了一個獨立於萬物而又能夠產生萬物的、永恒的、絕對的、無限的本源（本體），即所謂「道」，老子對這個道的規定是：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，週行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。（《老子》二十五章）

莊子也宣稱：

夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神地，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。（《莊子·大宗師》）

因爲它超群絕象、無名可名，所以又可稱之爲「無」：

道者，無之稱也，無不通也，無不由也，況之曰道。（王弼《論語釋疑》）

這種本體與慧能所設置的本體——「本然之心」具有極大的差異①。慧能的「本然之心」雖然也具有「無名無相」的性質，但卻沒有道家的「道」這種遠離宇宙萬有的彼岸性，它就存在於衆生生命之中，是衆生生命存在的本體和基礎。

①關於道家之「道」與「萬物」關係的詳細論述，請參閱馮達文《中國哲學的探索與困惑》一書〈老莊道學意境〉章，中山大學出版社一九八九年版。

第二、本體設置的不同，導致兩家識見本體的方法的歧異。道家主張「道」「與物反」，因此，認識「道」的方法也必須與認識具體事物的方法相反，這種方法在莊子表達得最清楚。

南伯子葵問乎女偊曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為攖寧。攖寧也者，攖而後成者也。」（《莊子·大宗師》）

聖人為了「聞道」，必須經過「外天下」（即忘掉宇宙萬境）、「外物」（即忘掉「朝夕所須，切已難忘」①之物）、「外生」（即忘掉自己生命的存在）等一系列苦修，才能達到「恍然於己於萬物渾然為一」的「朝徹」之境，並見到「無古無今」、「無生不死」、於物又「將」又「迎」，不「將」不「迎」，又「成」又「毀」、不「成」不「毀」的「道」（「見獨」）②。這種通過泯絕一切差異（「齊萬物」）、是非（「齊是非」）而體認道的方法與慧能認心見性、頓悟成佛的方法完全不同，慧能的「識心見性」、「頓悟成佛」並不排除對萬事萬物的感知，它只要求衆生於萬事萬物不染不著。只要衆生念念不住，就算見性成佛了。道家體道之法更類似於大乘空宗，而不是類似於慧能。

第三、在達成的境界之中，兩家雖有上述相似之處，但仍有很大的區別。

首先，由於道家的「道」與萬物處於二分狀態，故由「道」而來的萬物之齊一就不是萬

物自身內在的平等，而是外在的平等，「道」雖無所不在，但萬物均不可與「道」等量齊觀，它們終始處於「形而下」世界；而慧能的「本然之心」則不存在這種「形上」與「形下」二分的矛盾，故在他的境界中，萬物眞正如其自然地「森然」展現，超越了一切對待和差別而與「道」合成了一體。

其次，道家所謂「聖人」、「眞人」處於一個二重化世界之中，他在「四海之外」、「無何有之鄉」可以獲得絕對的精神自由，但在現實世界中依然受制於客觀事物的必然性，故他的自由是一種虛假的自由③；而慧能的「佛」完全沒有這種精神上的二重化裂痕，當然更不會具有莊子的「仙人」色彩，他是統一的、活生生的人，他本身就是一個既不「累於物」又與物圓融無礙的存在，故他獲得的自由是比道家更爲眞實的自由。

再次，道家的二重化世界使他們的「外生死」變成一種心靈的自慰，實際上，他們依然滯著於生死；而慧能的一重化世界則眞正參透了生死，使見性之人於「往來生死，如開門相

①《莊子．大宗師》，郭象注。

②關於道家體「道」之方法，詳細參閱馮友蘭《三松堂全集》第五卷《新原道》中的〈老莊〉章。

③劉笑敢說：「莊子的自由是純精神的自我安慰，是空虛的遐想，是逃避現實的結果。」又說：「莊子的自由是超脫於萬物之變的，那是在精神世界中的，在那裡莊子傲然獨立，極超拔高雅。這裡講的是現實世界中的事，在這裡，莊子主張隨順自然，因為在莊子看來，只有隨順現實世界中的必然才能保證精神世界不受外物干擾的自由。」（見《莊子哲學及其演變》，第一六三、一六二頁，中國社會科學出版社一九八八年版）

似」①（百丈語）。

總之，在道家的境界中，聖人雖然「不遣是非，以與世俗處」（《莊子・天下》），但仍有「方內」、「方外」的二分，即馮友蘭所謂「兩行」；而在慧能的境界中，「則應務應世，對於聖人，就是妙道；『動用之域』就是『無爲之境』。如此說，則只有一行，沒有兩行」②。如果說慧能追求的境界是於有限中體認無限的話，那麼，道家所追求的只能是棄有限而尋求無限。

（眞正全面影響了禪宗的道家是郭象，無論他的「存有本體論」還是「自然境界」論，都深刻地影響了慧能以後的禪宗，但是對這個問題的論述顯然超越了本文的範圍，只能另文專論）

正是上述這些差異，才使得慧能禪學並不是道家的附庸，而是中國傳統哲學中一個獨立的、重要的思想體系，禪之所以爲禪，其原因恐怕就在這裡。

慧能與儒家境界思想的關係表現爲另一種局面：慧能以前的儒家境界是純一的「有我之境」，而慧能以後的儒家卻吸收了慧能禪（這裡不談莊玄與宋明理學的關係）的「無我之境」③。

我們知道，無論孟子的「心性」本體論和「反求諸己」的方法論如何影響了慧能，但是，由孟子開出的先秦儒家「有我之境」依然展現出與之相當不同的風格：

1. 在儒家的境界中，主體「我」超越計較得失的功利層面和執著於美醜、善惡分別的道德層面而融進了宇宙萬有的存在和發展之中，超升爲「渾然與物同體」之「我」，即馮友蘭所謂「宇宙之心」：而慧能境界中這樣的「我」也不存在，即便是這種「宇宙之心」，慧能也將它看成「執著之心」。

2.在儒家境界中，「物」始終不是外在於「我」之物，而是「皆備於我」之物；在慧能的境界中也沒有這樣的「物」。在他看來，這樣的物會破壞「本然之心」的空寂之性和無滯無礙的品格。

3.因此，雖然儒家與慧能的境界都是一重化世界（「一行」）④，但由儒家生出的是一種「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」（范仲淹語）的憂患意識和入世精神，而由慧能生出的卻是「安閑恬靜，虛融淡泊」的寧靜心境和在世而出世的超越精神。

正是先秦儒家這種積極入世的精神和昂揚進取的品格導致了宋儒援禪入儒的必要。積極進取的精神和「以天下爲己任」的情懷於社會的發展及人的發展固然有利，但是，客觀事物的發展趨勢往往與人（那怕是聖人）的主觀願望相反，這就不可避免地給人帶來一種劇烈的心理緊張和失落感。這種心態亟待得到緩解，否則人的整個生命存在都會遭到折損。在先秦

---

①李澤厚說：「莊子所樹立誇揚的是某種理想人格，即能作『逍遙遊』的『聖人』、『真人』、『神人』，禪所強調的卻是某種具有神秘經驗性質的心靈體驗（？）。莊子和魏晉玄學在實質上仍非常執著於生死。禪則以滲透生死關自許，對生死無所住心。」（《中國古代思想史論》，第二一四頁）

②《三松堂全集》第五卷，第一二八頁。

③馮友蘭說：「在『極高明而道中庸』的標準下，高明與中庸，並不是兩行，而是一行。」（《三松堂全集》第五卷，第六六頁）

④陳來說：「儒學中本有的『無』的境界，作為『有』的境界的補充，特別在宋明儒學中得到充分發展，是使儒學超越絕望深淵，或者說在根本上避免絕望與精神分裂的內在保障。」（《有無之境》，第二六四頁）這種認為「儒學本有『無』的境界」的觀點是我不能同意的。

，儒家「命」的觀念起到了這種作用，他們把「道」之興廢皆歸之於不可測的「命」：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」（《論語・憲問》）儒家在這種「天命」觀念的支配下得以進退自由。然而，經過魏晉玄學和隋唐佛學的衝擊，這種天命觀念已遭致命打擊，它再也無力肩負它曾經扮演的角色的使命。於是宋明儒家再建構其內聖外王之學時，自然會將慧能作爲他們汲取的源泉①。

宋明儒家或多或少都受到了慧能的影響，而其中最典型的代表當推王陽明（西元一四七八—一五二八年），故我們以他爲代表，進行分析。

據王陽明的朋友與學生黃綰記載，王陽明經常讓其弟子讀《壇經》，領會其中的思想：

又今看六祖《壇經》，會其「本來無一物」，「不思善，不思惡」，見「本來面目」，爲直超上乘，以爲合於良知之至極。（《明道編》，第一一頁）

王陽明自己也說：

「無所住而生其心」（《金剛經》語），佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆眞，即是「生其心」處；妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是「無所住」處。（〈答陸原靜〉，《王文成公全書》卷二）

把《金剛經》和慧能《壇經》的思想當成「合於良知之至極」，可見王陽明受慧能的影響有多深。

那麼，王陽明在那種意義上吸取了慧能的思想呢？這種吸取主要在如下幾個方面：

第一、在對「心體」的規定上。毫無疑問，王陽明作爲心體的「良知」具有確定的內容，即「天理」，這與慧能僅有「清淨」這一規定性的心體是不同的。但是，王陽明又用「無善無惡」（「無善無惡是心之體」）、「明瑩無滯」（「人心本體原是明瑩無滯的」）規定

心體，使「心體」同時具備了無滯無礙的特性。這正是受到了慧能的影響②。而這種影響又是王陽明在其境界中進一步吸納慧能境界思想的基礎。

第二、在整個理論結構上，王陽明的「致良知」學說完全以慧能的理論結構爲模型，這表現在：慧能認爲佛性人人皆有，王陽明也主張「良知人人皆有」（《王文成公全書》卷三）；慧能認爲衆生一念見性即成佛、一念迷性即爲凡夫，王陽明也主張徹悟良知即成聖，自昧良知即是凡；慧能認爲，佛性雖爲衆生具有，但一念徹悟者世所罕見，大多數人必須懇求善知識示道見性，王陽明也認爲只有上根之人才能「直從本源上悟入」（《王文成公全書》卷三）良知本體，而下根之人則必須「在意念上實落爲善去惡功夫，熟後渣滓去得盡時」才能「明盡」「本體」（《王文成公全書》卷三）。可以說，王陽明是用慧能的理論框架構築起他的「致良知」學說的。

第三、在境界上，陳來說：「吸引陽明的不是佛教或道家（教）講的終極本體的「無」，而是精神——心理境界的「無」③。這一判定是很有道理的。可以說，王陽明對心體作「

---

①陳來說：「佛老對儒家的挑戰，從根本上說，不在如何對待倫理關係，而在於面對人的生存情境及深度感方面的問題供給人以安心立命的答案，而這就給北宋以來的新儒家帶來一個困難，如果不深入到人的生存結構就無法真正回應佛老的挑戰，而回應這一挑戰必然要對佛老有所吸收，以致冒著被攻擊為佛教化的危險。」（《有無之境》，第二四一——二四二頁）

②陳來說：「陽明以『明瑩無滯』說心體，正是吸收了禪宗『去來自由、心體無滯』的生存智慧，根本上是指心體具有的無滯性、無執著性。」（《有無之境》，第二一六頁）

③《有無之境》，第二二四頁。

明瑩無滯」、「無善無惡」的規定正是爲了開出「無我」的境界，這從他自己的闡述中即可得到證明：

仙佛到極處與儒者略同，但有了上一截，遺了下一截，終不似聖人之全，然其上截同者不可誣也。（《王文成公全書》卷一）

這裡所謂「上一截」，即指精神境界；而所謂「下一截」，即指治國平天下之踐履。王陽明說佛老的境界與儒家「略同」，不是說他看不到兩者的差異，而恰恰證明他將慧能（當然不僅僅是慧能）的境界思想吸納了進來。正因爲有這種境界思想的充實，王陽明才能在講仁者「以天地萬物爲一體，使有一物失所，便是吾仁有未盡處」（《王文成公全書》卷一）的「有我之境」的同時，大談聖人於「姸媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染」的「情順萬物而無情」（〈答陸原靜〉，《王文成公全書》卷二）的「無我之境」。這樣，王陽明便在保持儒家積極入世，昂揚進取精神的前提下化解了一直困擾著儒家的生存苦惱①。

於此，我們完全可以說，慧能的境界思想（不僅是境界思想）在中國哲學走向豐富、深刻和圓熟的過程中，是一個不可缺少的環節。

五、結語：慧能與現代人的精神追求

德國著名「解釋學」（Hermenentik，也譯作「詮釋學」）大師加達默爾（Hans-Georg Gadamet, 1900）在論及解釋傳統本文的意義時，說了一段非常深刻的話：

每一時代都必須按照它自己的方式來理解歷史流傳下來的本文，因爲這本文是屬於傳統的一部分，而每一時代則是對這整個傳統有一種實際的興趣，並試圖在這傳統中理解自身。當某個本

文對解釋者產生興趣時，該本文的眞實意義並不依賴於作者及其最初的讀者所表現的偶然性，至少這種意義不是完全從這裡得到的。因爲這種意義總是同時由解釋者的歷史處境所決定的，因而也是由整個客觀的歷史進程所決定的。②

這段文字所包含的解釋學內容相當豐富，在此不必贅述，我們之所以要引用他的這一深刻論述，理由恰恰在於：我們正是按自己所處的時代的需要來理解慧能的思想，並且試圖通過對他的理解以理解我們自身。

慧能的思想對理解我們自身還有幫助嗎？換句話說，慧能的思想在我們現代人的精神生活中還有存在的價値嗎？對這個問題的回答，迫使我們不得不先了解現代人的處境及人的需要等問題。

自從馬克思在《一八四四年經濟學——哲學手稿》中第一次全面揭示人「異化」的事實以來，哲學家、歷史學家、心理學家們就不斷對人類的處境予以深切的關注。

馬克思以對資本主義社會商品經濟的分析爲突破口，論述了人在三個方面的異化現象：第一、人與其生產的產品的異化。人生產產品，本來是爲了滿足自己的生活（包括物質生活和精神生活）的需要，可是在資本主義社會中，產品成了異在的、與人對立的商品，它只服從價値規律的支配和調節，對人的需要卻漠然置之。

第二、人與他人的異化。人本來是爲了自身的生存和發展而結成社會共同體的，也就是說，人本來是作爲目的而存在的。但是，在資本主義社會中，每一個人都把他人當成了滿足

①這裡的論述主要參考了陳來《有無之境》一書。
②加達默爾《眞理與方法》（中譯本）上卷，第三八〇頁，上海譯文出版社一九九二年版。

其欲望的工具，同時也將自己置於他人工具的地位，人變成了純粹的工具。

第三、人對自己的異化。人本來是一個具有完整自我、獨立人格和精神自由的存在，但是在資本主義社會中，人卻不得不將自己變成只知悉某個方面、某個環節而對此外的東西一無所知的「機器」人，即馬爾庫塞（Herbert Marcuse，西元一八九八——一九七九年）所謂「單向度的人」，他也不得不在「適者生存」的人類角鬥場上既欺騙別人也欺騙自己。結果，人就成了自我分裂、人格破損和精神壓抑的「非人」。

在距馬克思一百多年的後今天，人的處境不但沒有得到改善，反而更加惡化了。我們今天的現代人，除了受到上述異化現象的困擾以外，還受到核戰爭的威脅、環境污染的侵襲以及人口暴漲的壓迫。一句話，我們整個人類的生命都處於毀滅的邊緣①。

顯然，這種處境與人的需要（特別是高級需要）是極爲矛盾的。根據人本主義心理學的研究，人類的需要可以分爲兩種：一種是低級需要，一種是高級需要。它們之間有一個從低到高的順序：*1.*生理需要；*2.*安全需要；*3.*歸屬和愛；*4.*自我尊重；*5.*自我實現；*6.*認識和意動；*7.*審美需要②。如果低級需要受到剝奪，人就會產生生理上或心理上的疾病；如果高級需要得不到滿足，人就會墮入一種喪失「存在價值」的狀態。傅偉勳根據傅朗克（Viktor Frankl）關於「意識治療法」（logotherapy）的理論，提出了「人生的十大層面及其價值取向」模型，認爲人的生命具有下列十大層面：「*1.*身體活動層面；*2.*心理活動層面；*3.*政治社會（Politico-Social）層面；*4.*歷史文化（historico-cultural）層面；*5.*知性探求（intellectual）層面；*6.*美感經驗（aesthetic-experiential）層面；*7.*人倫道德（moral）層面；*8.*實存主體（existential）層面；*9.*生死解脫（soteriological）層面；以及*10.*終極存在（ontological）層面③。後一種理論超越了心理學家的狹隘性，顯得更爲全面和深邃，但是，

歸納起來也不出「物質需要」與「精神需要」兩個層面。

我們很容易發現，現代社會雖然極大地豐富了人的物質需要，但這卻是以犧牲人的精神需要而實現的。無疑，無論是人的外在解放（指的是擺脫外在的異化）還是內在解放（擺脫自我與人格的分裂等），最終都必須歸結爲人的社會解放，只有人從不平等的社會中解放出來，人才作爲一個完整的人而出現。但是，我們堅持這一歷史唯物主義立場並不排斥這樣一種認識：在人類走向眞正解放的過程中，人需要某種理論解除其精神上的苦惱，滿足其精神上的需要；同時，某些問題（如生死的解脫、終極的關懷等）也只能由人類的精神信仰來解決。正是在這裡，慧能思想找到了在現代社會存在的基礎。

——人作爲一種具有感性欲求和理性思維的存在，必然存在許多追求和理想，而當他的追求與理想化爲泡影時，常常陷入一種悲觀失望、心灰意冷的境地，其至會走向生命的毀棄。而慧能則告訴你，你這種佔有他人、他物的思想和行爲本身就是與你自己的本心（自我）背道而馳的虛妄之舉，你的自我本身就是圓滿具足、不假外求的無限本體；當一個人實現其追求和理想以後，又會產生一種成功者的孤獨感和空虛感，而慧能則要你知道，所有這些東西本來就在你的本心（自我）之中，你並不是從外面獲得了它們。這樣，一個人無論是失敗還是成功，都能保持一種寧靜、淡泊的心境。

---

①關於人類赴境的詳細論述，請參閱斯賓格勒的《西方的沒落》、湯因比的《現代社會與宗教》和《人類的大地》、馬爾庫塞的《單向度的人》、弗洛姆的《逃避自由》等著作。

②參閱（美）悉尼·喬拉德與特德·蘭茲曼《健康人格》，第七六頁，華夏出版社一九九〇年版。

③《從西方哲學到禪佛教》，第四七七頁。

——當一個人被毫無選擇地投置於完全陌生的、異化的工作環境和生活環境中時，常常會爲自己的自我和人格遭到無情的分裂而深感痛苦，並極易變得麻木不仁，如卡繆筆下的「局外人」一般。而慧能則會對你說，你自始至終都是一個活潑的生命存在，你的高度機械化、單一化的工作和生活環境並沒有使你喪失了任何東西，因此你不應該受制於自己所處的環境。人只要產生了這樣的心境轉換，便會從本來苦悶、壓抑的氣氛中解脫出來，獲得一種輕鬆、自由之感。

——當人類面臨核戰爭，自然污染等問題的困擾而手足無措時，慧能則會讓我們明白：所有這一切都是人類企圖向外尋找自我，發展自我的結果，而這種向外追求自我及其實現的道路最終只能走向人類的自我毀滅。我們爲什麼不體悟到我們的自我本來是與他人和自然圓融無礙的呢①？

——當尼采宣布「上帝死了」以後，現代人，尤其是西方的現代人普遍處於一種全面喪失存在意義的狀態：人的生命有什麼意義？人的存在有什麼價值？人死後將歸向何處？慧能對此提出了比較符合現代人的精神的答案：你的生命本身就是意義，你的生命的存在與發展就是價值，你死後無非是還你未生時的「本來面目」。今天，西方人之所以對禪宗津津樂道，並不是沒有道理的。

此外，慧能「頓悟」式的直覺思維方式對豐富人類的思維模式、推動現代藝術的創作，也具有不可忽視的意義②。

①李澤厚說：「禪之所以為現代西方某些學者注意和研究，則在於它在幫助人們反對高度異化的現代資本主義社會生活（如機械化、抽象化、標準化等等），擺脫人成為資本、商品的奴隸以及科技工藝的知性

奴隸和消費色情等感性奴隸，使個體自我獲得啟悟、不被淹沒等方面，能有一定啟發的緣故。」又說：「它可以教人們去忘懷得失，擺脫利害，超越種種庸俗無聊的現實計較和生活束縛，或高舉遠慕，或怡然自適，與活潑流動昂然生意的大自然打成一片，從中獲得生活的力量和生命的意趣。」（《中國古代思想史論》，第二一七—二一八頁）

②李澤厚說：「它（指禪宗思維方式——引者）在衝破精確而僵硬的概念抽象，提供活潑的感性啟示，使科學思維藝術化、予複雜圖景以簡潔處理，或直觀地把握住某種尚非概念語言所可傳達的意蘊等等，都是值得研究的。」（《中國古代思想史論》，第二一八頁）

附錄一

研究綜述

研究慧能思想的論著可謂汗牛充棟，玆就與本文有關的各種典型觀點綜述如下：

一、禪宗的獨立性

所謂禪宗的獨立性問題，就是禪宗是否可以作爲一個獨立的佛教宗派存在的問題。學術界絕大多數人對此持肯定態度，只有牟宗三獨標新論，他認爲，禪宗不足以作爲一個獨立的佛教宗派存在，它完全可以統攝於天臺宗之門下。

我們認爲，禪宗有自己的僧團組織、傳法道場和思想體係，完全可以獨立爲一宗，牟宗三的觀點顯然既忽視了禪宗與天臺宗在僧團組織、傳法方法與生活方式上的不同，也沒有看到兩者思想上的差別。

二、禪宗的創宗

關於這個問題，學術界主要有三種觀點，即道信創宗說、慧能創宗說和能會（慧能、神會）創宗說。道信創宗說由洪修平所持，他認爲，道信是禪宗的實際創始人，禪學發展到道

信，無論從僧團組織和傳法道場（地點）方面還是從思想體系方面來衡量，都已初具一個宗派的規模；持慧能創宗說者最多，前有胡適、湯用彤、鈴木大拙等名家，後有馮友蘭、侯外廬、任繼愈、印順、郭朋諸家及各種中國哲學教材與通史的著者，他們都一致認爲慧能是禪宗頓教的創立者；張春波持能會創宗說，他認爲，禪宗是慧能和神會共同努力的結果。我同意洪修平的主張。

三、研究禪宗的方法

以胡適和湯用彤爲代表的「歷史主義」者認爲，應該用科學的、歷史的方法研究禪宗，對於經不起史實檢驗的東西均應存而不論，甚至棄之不顧；鈴木大拙等「禪宗本位」者則針鋒相對地指出，以「歷史主義」方法研究禪宗根本不可能瞭解禪宗，只有先將自己便成一個禪者，用「洞觀」（insight）的方法才能把握禪宗的精髓。這兩種主張顯然各有得失，前者得在有助於弄清禪宗得歷史演變過程，失在於難以透入禪宗的思想深處；後者則恰好相反。後來，印順法師在綜合這兩種方法的基礎上形成了一種糾偏之論，他認爲禪史包括「禪者得事跡與傳承」和「禪法的方便施化與演變」兩部分，對前者的研究應採「歷史主義」的方法，對後者的研究則應採取「洞觀」的方法。

我們認爲，印順法師的這種觀點是相當完備的，它既能弄清禪宗的歷史演變，又能透入禪的境界。只不過，我們是站在馬克思主義的立場上綜合運用這兩種方法，這又與印順法師不同。

四、慧能與《壇經》的關係

在胡適以前，基本上沒有人否定慧能是《壇經》的作者。胡適一反傳統說法，認為《壇經》是神會的著作。胡適此論的確看到了《壇經》與神會的密切關係，但他一方面沒有正確理解韋處厚所作碑文的含義，另一方面也沒有論及法海和神會的關係與《壇經》語言的地區性，故其論難以成立。胡適之後，印順法師開始注意到《壇經》流傳的複雜性問題。他認為，《壇經》初期經歷了由一個原始本到「南方宗旨本」和「壇經傳宗本」，再到敦煌本的演變過程，其主體部分是慧能的法語，其附編部分則屬後人所加。這種觀點並為洪修平吸收和發展。

我贊成《壇經》的主要部分由慧能所作，從語言的地區性的角度可以論證這一結論：在完全靠手抄流傳文獻的時代，很可能一開始就有一繁一簡兩個不同的《壇經》本子行布於市，故對現存各本《壇經》不可偏廢。

五、慧能佛性的含義及其性質

除了牟宗三以「性主心從」談慧能的性外，學者們大多認為慧能的佛性即是「人心」（不是此前包括神秀北宗在內的「本源眞心」）。我贊同多數人的主張，認為牟宗三的觀點沒有注意到慧能的「心是地、性是王」只是一種比喻說法，也難以解釋其他很多命題的眞實含義。關於慧能佛性的含義，卻有種種不同的看法，以任繼愈、嚴北溟、張春波等學者及許多

中國哲學通史和教科書的作者為代表的一派認為，慧能的「人心」就是人的主觀精神、主觀意識，屬於主觀唯心主義範疇；以馮友蘭、郭朋、方立天等學者為代表的另一派認為，慧能的「人心」即是「宇宙的心」，或不生不滅的「眞心」，屬於客觀唯心主義範疇；近來，洪修平進一步將慧能的「人心」區分為「緣慮心」和「解脫心」，認為慧能的「佛性」即「解脫心」，也就是衆生當下一念之心，這種「心」既可歸屬於主觀唯心主義，也可歸屬於客觀唯心主義。

我們認為，洪修平將慧能的人心區分為「緣慮心」和「解脫心」並以「解脫心」為其佛性的思想是富於啓發性的，但我們不同意以「當下一念心」規定這個「解脫心」，而主張此「解脫心」是衆生本具的「本然之心」，即衆生未進入主客相待的狀態時的「本心」。只有這樣，才能更全面地了解慧能的整個思想，才能更準確地把握慧能與後期禪宗的關係。而既然慧能的「人心」是衆生「本然之心」，則這種心自然屬於主觀唯心主義範疇。

六、慧能的修行觀

關於慧能的修行觀，學術界幾乎衆口一詞，即認為慧能倡「無修之修」或「無修即修」。我們認為，慧能的修行觀並非「無修之修」，而是「有修之修」，不過這種「修」不是北宗的「修心」之「修」，而是「直顯心性」之「修」，即大珠慧海禪師的「根本修」，正因為慧能講「迷凡悟聖」，黃檗希運才不許之為禪。

七、慧能的境界思想

關於這個問題，目前尚未見到專門的論著，但很多學者在其論著中都談到了這一問題，主要有三種具代表性的觀點：一以鈴木大拙、阿部正雄等日本學者爲代表，他們認爲慧能的最高境界是由衆生克服（或超越）主客的二分而證得的「眞我」之境，這種「眞我」之境與主客未分時的「本我」之境形式相同而內容相異；一以李澤厚爲代表，他認爲慧能的境界包括漸次昇華的三個層面，其最高境界是「瞬刻永恒」的審美之境；一以馮友蘭、印順和洪修平等學者爲代表，認爲慧能的境界實質上是對「心體無滯」、「去來自由」的生活態度的肯定。

我們是沿著第三種思路思考慧能的境界問題的，不同之處在於我們認爲慧能的境界即是與衆生「本然之心」復歸一體，並進而指出這實際上是「於有限中體認無限」之境。

八、慧能與北宗及後期禪宗的關係

關於慧能與北宗的區別，在洪修平之前，人們一般從修持方面討論，洪修平進一步明確指出，慧能與北宗的區別首先體現在對「心」的規定上，前者的「心」是衆生本具之心而後者的「心」則是「眞心」，正是這區別導致了兩個流派在修行觀上的不同，我們沿著這一思路，又指出了兩家在境界上的差別：北宗追求的是「含有限而覓無限」之外在超越境界，慧能追求的則是「於有限中體認無限」的內在超越境界。

關於慧能與後期禪宗的關係，就目前接觸到的材料而言，只有賴永海稍稍作了分疏。但是，賴永海從天台宗「無情有性」的角度將後期禪宗的佛性規定爲「眞如」一方面既難準確把握後期禪宗思想，另方面也不能由此看出禪宗自身的邏輯演變過程。我們認爲，無論是荷澤宗還是洪州宗，它們雖然都不可避免地受到其他思想的影響，但仍然是慧能思想邏輯發展的結果：在佛性論上，荷澤宗的「空寂之心」是對慧能「本然之心」消用歸體的結果；洪州宗的「當下之心」則是對慧能「本然之心」消體於用的結果。由此更產生了慧能和洪州宗在修行論上的「有修之修」與「無修之修」，在境界觀上的「於有限中體認無限」與「執認有限爲無限」等等不同。

九、慧能與儒、道境界思想的關係

對這個問題，也未見有專門的論述，但胡適、馮友蘭、李澤厚、洪修平等的著作都涉及了這一問題。

關於慧能與道家境界思想的關係，胡適首先指出，道家的自然主義影響了慧能及整個禪宗。馮友蘭進一步指出，道家與慧能的境界都是「無我之境」，不過，在道家的境界中，聖人仍處於「方內」與「方外」的對待之中，其境界是「兩行」；而在慧能的境界中，聖人已超越「方內」與「方外」的對待，故其境界是「一行」。李澤厚認爲，莊與禪在破對待、空物我、泯主客、齊生死、反認知、重解悟、親自然、尋超脫等方面是一致的，但具有兩點差異：莊依然談論道體，而禪完全不談抽象的道體；莊仍執著於生死，而禪已參透生死。洪修平從莊子的無所不在的道、自然主義和相對主義、莊郭（象）的物我兩忘、任性逍遙的生活

態度等方面全面地論述了道家對慧能的影響及其一致性，也論及了兩者之間生活態度的不同，認爲莊的人生態度是「順同自然」，郭是「積極入世」，而慧則是「入世而超然」。

顯然，上述諸家的觀點都是很有道理的，我們正是在這些研究的基礎上作出了更爲具體的分疏，指出道家與慧能的境界思想雖有很多相似之處，但在本體設置、方法運用及境界思想方面都各具特色。

關於慧能與儒家關係，馮友蘭、洪修平、陳來等進行了較多論述，馮友蘭主張，儒家的境界是「有我之境」、慧能的境界是「無我之境」，兩者具有很大差別。但是，這種境界形態的差別並不排除它們兩者也有某些共同性，如兩家境界中的聖人都是「一行」的聖人等，正因爲如此，禪宗一轉手即可變成理學。洪修平著重強調了儒家的心性論，思孟學派「存滅盡性」、「盡心知天」的思維途徑以及《周易》「生生之謂易」的哲學精神對慧能的影響，並進而論及了慧能對心性的探究及其修習方法等方面思想對宋明理學的影響。陳來從探索王陽明的思想入手，特別標出儒家對慧能境界思想的吸取。

在上述研究的基礎上，我們進一步分析了慧能前與慧能後的儒家（先秦儒家與宋明儒家）的境界思想的異同，並以受慧能（當然不止慧能）影響最深的王陽明爲典型，揭示了慧能在境界觀與理論結構等方面對宋明理學的影響。

十、慧能思想的現代意義

對這個問題，主要有兩種看法：一種以鈴木大拙、阿部正雄和傅偉勳爲代表，他們認爲禪宗可以解決現代人的所有精神問題，只有以禪宗爲基礎建立起一種融貫中西的文化系統，

才能適應現代人對文化的需要；另一派以李澤厚爲代表，他們認爲禪宗具有現代意義的部分是它那種不計利害得失，縱性山水自然的自由、灑脫的人生態度和講求「創造的直觀」的思維方法。我傾向後一種主張。

附錄二

主要參考文獻

一、馬列經典著作

《馬克思恩格斯全集》第一、四二卷，人民版。
《馬克思恩格斯全集》第四卷，人民版。

二、佛教典籍

慧能《壇經》（鈴木校訂本），《大正藏》第四十八卷。
慧能《壇經》（宗寶本），《大正藏》第四十八卷。
慧能《壇經》（敦煌寫本），《敦煌寶藏》S5475。
郭朋《壇經對勘》，齊魯書社版。
郭朋《壇經校釋》，中華書局版。
鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第八卷。
僧肇等《注維摩詰所說經》，上海古籍版。
求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第十六卷。
曇無讖譯《大般涅槃經》，上海古籍版。
朱棣《金剛經集注》，上海古籍版。

實叉難陀譯《大乘起信論》，金陵刻經處本。
吉藏《大乘玄論》，中華書局版。
吉藏《三論玄義》，中華書局版。
宗密《圓覺經大疏鈔》，《卍續藏經》第十四册。
慧皎《高僧傳》，《大正藏》第五十卷。
道宣《續高僧傳》，《大正藏》第五十卷。
佚名《曆代法寶記》，《大正藏》第五十一卷。
道原《景德傳燈錄》，《大正藏》第五十一卷。
志磬《佛祖統紀》，《大正藏》第四十九卷。
靜、筠《祖堂集》，臺灣廣文書局版。
普濟《五燈會元》，中華書局版。
樓宇烈、方立天等《中國佛教思想資料選編》第一卷、第二卷，中華書局版。
《全唐文》卷十七、二三一、二四〇、二八〇、七一五等。

三、其他典籍

孔子《論語》。
孟子《孟子》。
老子《老子》。
莊子《莊子》。
王弼《老子注》、《老子指略》、《論語釋疑》。

郭象《莊子注》。
朱熹《四書集注》。
陸九淵《陸九淵集》。
王陽明《王文成公全書》。

四、有關研究著作

胡適《胡適禪學案》，臺灣正中書局一九七五年版。
鈴木大拙《禪與生活》，光明日報一九八八年版。
鈴木大拙《禪與日本文化》，三聯書店一九八九年版。
鈴木大拙《通向禪學之路》，上海古籍出版社一九八九年版。
印順《中國禪宗史》，江西人民出版社一九九〇年版。
阿部正雄《禪與西方思想》，上海人民出版社一九八九年版。
鈴木大拙、弗洛姆《禪與心理分析》，中國民間文藝版。
柳田聖山《禪與中國》，三聯書店一九八八年版。
洪修平《禪宗思想的形成與發展》，江蘇古籍一九九二年版。
賴永海《中國佛性論》，上海人民出版社一九八八年版。
李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社一九八五年版。
任繼愈《漢唐佛教論集》，人民出版社一九七三年版。
張春波《慧能評傳》，《中國古代著名哲學家評傳》第二卷，齊魯書社一九八〇年版。
牟宗三《佛性與般若》，臺灣學生書局一九八九年修訂版。

唐君毅《中國哲學原論・原性篇》，臺灣學生書局一九八九年版。
呂澂《中國佛學源流略講》，中華書局一九七九年版。
湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局一九八三年版。
湯用彤《隋唐佛教史稿》，中華書局一九八二年版。
馮友蘭《三松堂全集》第四卷、第五卷，河南人民出版社一九八五年版。
任繼愈主編《中國佛教史》第一卷、第二卷、第三卷，人民出版社一九八一、一九八五、一九八八年版。
傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》，三聯書店一九八九年版。
馮達文《回歸自然——道家主調與變奏》，廣東人民出版社一九九二年版。
郭朋《隋唐佛教》，中華書局一九八〇年版。
方立天《佛教哲學》，中國人民出版社一九八六年版。
陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，人民出版社一九九一年版。
劉笑敢《莊子哲學及其演變》，中國社會科學出版社一九八八年版。
加達默爾《眞理與方法》上卷，上海譯文出版社一九九二年版。

五、有關研究論文

鈴木大拙《禪：敬答胡適博士》，《中國禪宗大全》長春出版社一九九一年版。
任繼愈《禪宗與中國文化》，《中日佛教研究》第一輯，中國社會科學出版社一九八九年版。
馮友蘭《論禪宗》，《中國文化與中國哲學》第一輯，東方出版社一九八六年版。
呂澂《禪學述原》，《中國哲學》第十三輯，人民出版社一九八五年版。

楊曾文《中日的敦煌禪籍研究和敦博本壇經、南宗定是非論等文獻的學術價值》，《中日佛教研究》第一輯。
鎌田茂雄《禪與日本武道》，《中日佛教研究》第一輯。
洪修平《略論禪宗的中國化特色》，《世界宗教研究》，一九九〇年第一期。
潘桂明《道生、慧能、「頓悟」說的歧異》，《世界宗教研究》一九八九年第二期。
何勁松《禪與書法藝術》，《世界宗教研究》一九九〇第一期。
葉秀山《我讀老子的一些感想》，《道家文化研究》第二輯，上海古籍一九九八。

六、外文文獻

Y. H. Ru（顧一樵）, HISTORY OF ZEN.（不注出版社）
R. H. BLYTH, ZEN AND ZEN CLASSICS, Volume one, Volume five, THE HOKUSEIDO PRESS, TOKYO.
Buddhist and Taoist studies I, Edited by David W. Chappell, University of Hawaii Press.
Conrad Hyers, Humor in Zen : Comie midwifery, philosophy East & West, Volume 39, No.3（July,1989）.
LIVA KNAUL, CHUANG-TZU AND THE CHINESE ANCESTRY OF CH'AN BUDDHISM, Journal of Chinese Philosophy, 13（1986）
KENNEHINADA, ZEN AND TAOISM : COMMON AND UNCOMMON GROUNDS OF DISCOURSE, Journal of chinese Philosophy, 15（1988）.

緒論

《壇經》是禪宗的基本經典，它記載了禪宗六祖慧能的言行和思想，是我們研究慧能和禪宗思想的重要史料。但目前流傳的《壇經》有許多不同的版本。如郭朋的《壇經校釋》序言中，引日本石井修道的「六祖壇經異本系統圖」，共列出十四種本子，日本柳田聖山編的《六祖壇經諸本集成》中，也收入了十一種本子，但根據學術界的一般看法，眞正具有獨立意義的只有四種，即唐敦煌本（或稱法海本）、晚唐（或說宋初）惠昕本（或稱法海本）、北宋契嵩本（或稱曹溪原本）以及元宗寶本。其中，自然以年代最早的唐敦煌本最能反映《壇經》原貌。惠昕本增改了一些內容和文字，但總的說來與敦煌本相差不是很大。契嵩本在某種意義上則可說是敦煌本（或惠昕本）與《曹溪大師別傳》的合編本，而宗寶本則是在契嵩本的基礎上增衍出來的。

《曹溪大師別傳》是慧能示寂後約七十年左右出現的一本書，作者未詳，中國已無此書，日本最澄大師於唐貞元二十一年（西元八〇五年）將此書帶回日本，故日本尚保存有古抄本。現在經學術界研究發現，儘管《曹溪大師別傳》中確有許多錯誤，但並非如胡適說毫無歷史價值（見胡適《壇經考之一》），相反，《別傳》中記錄的一些思想內容恰可以和敦煌本思想互相補充，是我們全面了解慧能及早期禪宗思想的重要資料。如敦煌本《壇經》的全名「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經」，而《曹溪大師別傳》的全名爲「唐韶州曹溪寶林山國寧寺六祖慧能大師傳法宗旨幷高宗大帝敕書兼賜物改寺額及大師印可門人幷滅度六種瑞相及智華（藥）三藏懸記等傳」，前者可簡稱爲《六

祖慧能大師施法壇經》，後者可簡稱爲《六祖慧能大師傳法宗旨》。可見兩者都自稱是慧能教法的記錄。

在《別傳》中，慧能著重提倡佛性思想，受《涅槃經》影響很大，而敦煌本《壇經》則強調般若行，特別強調要受持《金剛經》，沒有提到《涅槃經》，顯然，《別傳》的編寫者有與敦煌本《壇經》編寫者爭奪慧能傳法正統的成分。但我們從初期禪宗資料上看，這二者並不是不能相容的，比如《神會語錄》中，就大量引用《涅槃經》的佛性說，作爲解脫的最終依據；而在解脫的方法論上，又吸取了《金剛經》等般若經所提倡的般若行的主張，作爲解脫論基本前提的佛性論與般若性空思想並不是絕對對立而互相排斥的①。況且，我們下面還會看到，慧能認爲佛性、自性也是「眞空」、「無一法可得」的。所以契嵩將《別傳》所提供的資料也融入《壇經》，不是完全沒有根據的，因爲慧能確實是兼有佛性和般若性空思想的，契嵩本《壇經》又稱曹溪原本，比較全面地反映了慧能思想的面貌，當然也有些是後人隨著禪宗歷史的發展而添加上去的。現在流行最廣的宗寶本《壇經》基本內容結構與契嵩本一樣，只是稍有增改而已。因而本文也就主要依據敦煌本《壇經》，並參照《曹溪大師別傳》和其他版本《壇經》及有關慧能的史料來探討慧能的思想，最後看看慧能在早期禪宗思想史上的地位和影響。

第一節　自性是佛

在慧能的哲學思想裡，自性佔有核心的位置，因此契嵩、宗寶本《壇經》可能有見於此，就在弘忍給慧能傳法的情節裡，另外加上了一些文字以突出自性，慧能悟的也就是自性。

慧能對自性的總的描述就是自性本來清淨，具足萬法而又能生萬法，萬法不離自性，而這個能生萬法的自性本身又是不動搖、無生無滅的②。我們還將發現，在敦煌本《壇經》中，有的地方也使用「自心」、「本心」、「性」、「本性」、「本覺性」、「佛性」等概念來表達與「自性」同樣的意思。上面是對「自性」的綱要性、概括性描述。我們下面將詳細看看慧能所悟的「自性」究竟是什麼。

慧能認爲，自性即是衆生的自心、本心、本性，這個本性也可叫佛性，比如《曹溪大師別傳》敦煌本《壇經》都記錄了慧能初見弘忍時兩人的對話。在這次問答裡，慧能就認爲衆生不分高下，人人平等地具有佛性，這佛性也即是衆生的本性、本質。說本性、本質還嫌太抽象了，契嵩本和宗寶本《壇經》乾脆就具體形象地說成「本來面目」。比如宗寶本《壇經》就有這麼一段記載說，慧能辭別弘忍後到大庾嶺的時候，有一僧惠明（敦煌本作「惠順」）追上了慧能。慧能讓惠明「屏息諸緣，勿生一念」，過了很長一段時間，才對他說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」惠明言下大悟。（見〈行由品〉）。敦煌本《壇經》和《曹溪大師別傳》都沒有這一具體情節的記錄。但黃蘗禪師在說法時說到了這一故事（見《筠州黃蘗山斷際禪師傳心法要》），很可能在慧能時代或稍後有這麼一個傳說，所以契嵩就把它加到《壇經》中去了。不管怎麼說，用「本來面目」來代替自性、本

①見樓宇烈《敦煌本壇經、曹溪大師別傳以及初期禪宗思想》。

②宗寶本《壇經》是這樣記述的，說弘忍為慧能講《金剛經》，至應無所住而生其心，慧能言下大悟一切萬法不離自性，遂啟祖言：何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法（〈行由品〉）。

心、本性，確實是更具體、生動了。

衆生的本性，即是衆生的本來面目。所以敦煌本《壇經》中慧能說：「後代迷人，但識衆生，即能見佛；若不識衆生，覓佛萬劫不得見也。」（五十二節）。又說：「後代世人，若欲覓佛，但識佛心衆生，即能識佛，即緣有衆生，離衆生無佛心。」（五十二節）這一段文字比較含混。宗寶本《壇經》是這樣說的：「吾今教汝識自心衆生，見自心佛性，欲求見佛，但識衆生。」（見〈付囑品〉）。認識衆生即能見佛，認識衆生即是認識衆生的本性、本來面目；認識了衆生的本來面目也就認識了佛，因爲衆生的本性即是佛性，故而不能離衆生而求佛。衆生的本性、本來面目是表現、體現在衆生的個體的心中，即在衆生自心中，人人自心衆生的本來面目都是一樣的，都是佛性或即是佛。人人認識了自心衆生，也就能見自心佛性。宗寶本將敦煌本的「佛心」改爲「自心」，意思就更爲明確、直截了。按照慧能的這種思想，我們就可以看出，慧能是認爲佛性、自性不是與衆生個別的自心之後、之上的一種絕對不同的本體、本性，而即是在衆生個別的身心中。

慧能對於自性、本性或性與衆生個體身心的關係還作了下面進一步的說明：「世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門，內有意門，心即是地，性即是王，王居心地上，性在王在，性去王無，性在身心存，性去身心壞，佛向性中作，莫向身外求。」（見敦煌本《壇經》第三十五節）。這是說自性（性）與衆生個別的心（包括身）就猶如國王與國土的關係一樣，自性是王，從根本上決定了身心或心地如何發生作用以及如何能夠作用，自性存在於身心中，身心才能發生作用，自性離開則身心壞滅，不能正常發生作用了。可見，衆生人人身心作用或生命的主體即是自性、性。自性不是在衆生個體身心背後的一個絕對清淨的主體或與衆生個別身心不同的絕對物。

自性主宰身心的一切作用，爲自性所主宰的衆生之心叫自心、本心，慧能常在同一意義下使用自性、本性和自心、本心或心。自性雖主宰著衆生的一切身心作用，但這個作爲衆生身心生命本體、主體的自性並不是一種實體，不是如靈魂那樣在衆生有生命時就進入身心，使其能發揮作用，而當衆生生命終結時，便離開身心的一種精神實體。相反，自性是如虛空一樣無任何規定，卻又包含一切規定性的，是「眞空」、「無一法可得」的。敦煌本《壇經》中慧能說：「心量廣大，猶如虛空……虛空能含日月星辰，大地山河，一切草木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在空中，世人性空，亦復如是。」（第二十四節）所以自性是空的，如虛空一樣。

自性是佛，而自性、自心又是如虛空一樣包含一切法（規定），卻無一法可得的狀態，那麼，自性與萬法的具體關係是如何呢？慧能是通過自性三身佛的思想，將自性與萬法溝通起來的。自性三身佛即是自性法身佛、自性報身佛和自性化身佛。這自性三身是自性的三個方面，或者說從三個角度說明自性的。

我們首先看自性法身，敦煌本《壇經》中慧能說：「善知識，世人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。如是一切法，盡在自性。自性常清淨，日月常明，只爲雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。世人性淨，猶如清天，惠如日，智如月，知惠常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識開眞法，吹卻迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見，一切法自在性，名清淨法身。」（第二十節）

這是說自性是清淨無染的。萬法也本在自性中，自性思量什麼就變爲什麼、自性本來是清淨如日月明照，但如果自性思量、變化時不能自知、自見，則如日月被浮雲蓋覆而不能照

見日月星辰本身的眞相一樣，自性在思量、變化時也被妄念浮雲遮蔽，而不能了見自性所包含（具體說即思量、變化）的一切法的眞相、實相，即後面說的自在性（自如、如如相）。若自性思量、變化時能恢復自性本身的智慧作用，比如聞善知識開眞法，自知自身有智慧（即自知、自見的作用），則能除卻迷妄（不能自知、自見的作用），而能於自性中自見自性所思量、變化或可說包含的一切法的實性、自在性。這一切法的自在性即是自性清淨法身。

我們可以看出，自性中顯現一切法的全體時，自性才有眞正的自知、自見的作用，自性即是一切法的眞實性、自在性；而也只有一切法全體顯現時，諸法的自在性、自如性才能顯示，因爲法的自如、如如性即是一切法的共通性或共相。因而我們可以說，慧能認爲自性法身是一切法的全體，一切法的全體即是一切法的自在性。印順法師在其《中國禪宗史》中，認爲「一切法自在性」應爲「一切法在自性」，說「衆生自性本淨，一切法在自性，所以名爲『法身』」（見《中國禪宗史》，第三五四頁）。我們認爲，「自在性」不一定即是「在自性」筆誤，「自在性」意即自自然本來的樣子，一切法自自然然來的樣子即是自性法身，這也是很合乎道理的，相反，「一切法在自性」因而自性中的一切法即是自性法身，意思反而不太明確，語氣也不太連貫。

自性化身、報身說是慧能思想中更突出、更具特色的部分。化身、報身和法身其實是三位一體的。在化身、報身說中，自性與一切法的關係得到了更進一步的、具體的闡述。慧能說：「何名千百億化身？不思量性即空寂，思量即是自化。思量惡法化爲地獄，思量善化爲天堂，毒害化爲畜生，慈悲化爲菩薩，知惠化爲上界，愚痴化爲下方，自性變化甚多，迷人自不知見。一念善知惠即生，此名自性化身。何名圓滿報身？一燈能除千年暗，一智惠能滅萬年愚，莫思向前，常思於後，常後念善，名爲報身。一念惡報卻千年善亡，一念善報卻千

年惡滅，無常已來後念善，名爲報身。從法身思量，即是化身。念念善即是報身。」（第二十節）

這是說，自性不思量即空寂，但思量、變化也是自性的作用、功能，自性是通過思量而自身變化爲萬法的，思量什麼就化爲什麼，迷人在思量變化時不能自覺、自知，故這種變化就不是自知、自見的變化和作用，始終是迷妄的作用本身。如果自性思量變化時能夠回一念善，一念回照，就能產生、恢復自性知惠（即自性的自知、自見），那麼自性的自知自見的變化就是自性化身。如果自性能自知、自見自己變化，那自性變化就不再變化爲迷妄，自然念念爲善，消除以前迷妄、不自覺知時的愚痴、邪惡的影響，就像「一燈能除千年暗」那樣，自性自知、自見的知惠也能滅萬年愚，也就不再會思量、變化爲以前的迷妄影響，而能常思於後，以後念念即善，故而說後念善即報身。即使衆生個體身心已無常或壞滅，但由於衆生自性、自心是不思於前（以前的迷妄），而常思於後（這種「後」不是時間次序上的與「前」相反的「後」，是消除迷妄「後」的「後」，所以這裡的「後」不是時間性上的「後」，而應是超過時間的，或說無時間的，是「無」）。後念念即善，這後念（是相對於以前迷妄之念而言）念念既然是超時間的，故而即使衆生個體身心已無常、壞滅，而自性後念（即常思於後之念）之念念仍是永恒的，這即是自性報身。所以說：「無常已來後念善，名爲報身。」

化身即是從法身思量，或者說從一切法的自在性思量，即自性思量變化爲一切法的自在性，自性變化的一切法皆是自在、如如的，敦煌本《壇經》中所說有些地方不夠明確，意思不夠清楚。宗寶本《壇經》中上面慧能所說的文字有了很大的加工和補充，意義也更完整了。在〈懺悔品〉中，這一段文字改爲：「何名圓滿報身？譬如一燈能除千年暗，一智能滅萬

年愚，莫思向前，已過不可得，常思於後，念念圓明，自見本性，善惡雖殊，本性無二，無二之性，名為實性。於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。自性起一念惡，滅萬劫善因，自性起一念善，得恒沙惡盡，直至無上菩提，念念自見，不失本念，名為報身。」「何名千百億化身，若不思萬法，性本如空，一念思量，名為變化。思量惡事，化為地獄，思量善事，化為天堂。毒害化為龍蛇，慈悲化為菩薩，智慧化為上界，愚痴化為下方。自性變化甚多，迷人不能省覺，念念起惡，常行惡道，回一念善，智慧即生，此名自性化身佛」。

「法身本具，念念自性自見，即是報身佛。從報身思量，即是化身佛」。

上面不厭其煩地全段引用原文，是因為化身、報身說在慧能思想中特別重要，所以我們必須全面、準確地理解它。宗寶本所說與我們上面所解釋的意思基本一樣，只是稍有補充和改動，如說自性報身是自性思量、念念變化中自知、自見的方面，由於能念念自見，故能不失本念，即於念念中不起分別念，不起善惡分別之念，保持無二、無分別的本念。自性化身則是自性自知、自見自身變化的方面，宗寶本說自性化身是從報身思量即從自知自見思量，或自知自見地思量、變化，這與敦煌本說化身是從法身思量稍有不同，但這兩種說法表達的最終意思都是一樣的。

從自性包含萬法方面看，我們可稱它為含藏識或阿賴耶識，而它思量、變化為萬法又相當於轉識或末那識的作用。敦煌本《壇經》中慧能說：「自性含萬法，名為含藏識，思量即轉識，生六識，出六門，見六塵。由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正。若惡用即衆生，善用即佛。用由何等，由自性。」（第四十五節）。自性通過思量而變化，產生十八界。自性邪迷，即自性變化時不自知、不自見自己變化，則產生十八邪；自性正，即自性思量、變化時能自知、自見自己變化，則產生十八正。可見，慧能並不是一味排斥思量，而是認

爲應正確地思量或產生正念，正念或正確的思量、變化就是自性的基本作用，自性正是通過正確的思量、變化才得以自知自己存在的。

自性的這種正用即正思維，就是自性思維、變化時能念念自見，能夠念念自見則念念變化、作用時不起分別念，即是說念念自見的念是無分別念，自性念念變化的一切法也是無分別的，從自性法身看，一切法也都是自在、自如的、如如的，這種一切法的自在、自如或如如性即是實性，實性是無二，無分別的。如宗寶本《壇經》中，慧能說：「實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷。」（〈護法品〉）實性是無分別的。因爲正如前面所說，一切境、法包括這裡說的善與惡，明與無明，凡愚與賢聖，和煩惱與禪定，都是由自性變來的，從自性的角度看，或從自性自知自見自身變化爲這些法的角度看，這些境、法都是無分別的。當然這無分別的共相並不妨礙它們各自有別相，而且正是這無分別的共相使得各自的別相得以存在。

我們知道，一切分別、差別首先是對立的分別和差別，即將事物分析爲兩個對立面，以後的一切分別認識都是從這個矛盾分析法發展起來的。慧能顯然認識到了這一點，認爲自性是不能以世俗一般的分別認識來認識的，所以要人超越分別，給人說法時，要意識到一切法都由自性所生，不離自性，故而所說法要從自性無分別的觀點看待，不要落入一般認識的對立、分別的角度看問題。如說法要「不失本宗」，「舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相，若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」（敦煌本《壇經》第四十五節）。即讓人意識到一切法的分別都是「對法」，通過離兩邊，除二法而讓人認識到一切法都不離自性，是由自性產生和分別的，性與相不

分離，分別相取終是由無分別性決定的。慧能還列舉了這三十六對法，認爲這三十六對範疇可概括一切法，貫通一切經，這三十六對法包括外境無情五對（天地、日月、明暗、陰陽和水火），語言法相十二對（有爲無爲、有色無色、有相無相、有漏無漏、空色、動靜、清濁、凡聖、僧俗、老少、大小、長短和高下）以及自性起用十九對（邪正、痴惠、愚智、亂定、戒非、直曲、實虛、險平、常無常、法身色身、化身報身、體用、性相和有情無情）。

對於這三十六對範疇，要善於運用、處理和對待，既不能著於這三十六對分別相，也不能完全著於空而抹煞這些分別、作用，因爲自性是具有這些思量、變化、分別或作用的，不過自性本身是無分別地產生這些思量、分別作用的。顯然，這有消解、取消矛盾的傾向。

上面說過，自性是佛，自性佛表現在三個方面，即自性法身佛、自性報身佛和自性化身佛。衆生自性、自心如何能成爲佛，具有佛的智慧，諸法是在那一種意義上說是無分別、對立的，這些都可以從自性具有三身的說法上找到根據。尤其是自性報身和化身，更是關鍵所在。《壇經》中也反覆強調衆生本有般若之智，故而本與佛同（見第四節和第十二節等）。衆生本來具備的般若智也就表現在自性報身和化身上。自性化身是自性念念變化的一切法，自性報身是自性念念自見自己變化的自知自見方面。而自性般若也是智慧，般若行即是「一切時中，念念不愚，常行智惠」（第二十六節）。念念不愚的智慧即是念念不著分別相，不分別境相其實就是念念自見，自見到自性自念是無分別的，所以我們可以說自性般若智其實就是自性念念自知自見的方面。

上面我們探討了慧能自性佛的具體內容和根據。很顯然，慧能這種「一切衆生皆有佛性」的思想是受過《涅槃經》的佛性說的影響的。敦煌本《壇經》和《曹溪大師別傳》中記錄慧能都提到佛性思想，如慧能爲無盡藏解釋《涅槃經》的義理，慧能爲印宗法師講《涅槃經

》，並引用其中的話，說明佛性是非常非無常、非善非不善的不二之法。契嵩、宗寶本《壇經》除收錄了這些說法外，還另外加入了許多例子和故事，都涉及到了佛性，如宗寶本《壇經》之〈漸頓品〉中說，慧能為弟子志徹解釋佛性既沒有常相，又沒有無常相，是非常非無常，即既非斷滅無常，又非確定是常，而是不二眞常之相。

《大般涅槃經》是主張佛性涅槃說的，它認為一切衆生包括一闡提都有佛性，如其中的〈師子吼菩薩品〉說：

「一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易」。「佛性常恒無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見」。

「佛性者，即一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提種子」。佛性是諸佛覺悟的種子、根據，凡夫由於無明遮覆，不能得見。又說：「生死本際凡有二種：一者、無明；二者、有愛。是二中間則有生老病死之苦，是名中道。如是中道能破生死，故名為中。以是義故，中道之法名為佛性，是故佛性常樂我淨。」「無常無斷即是觀照十二因緣智，如是觀智是名佛性。……眾生業行不常不斷而得果報，雖念念滅而無所失，雖無作者而有作業，雖無受者而有果報，受者雖滅，果不敗亡，無有慮知和合而有。一切眾生雖與十二因緣共行而不見知，不見知故無有始終，十位菩薩唯見其終不見其始，諸佛世尊見始見終。以是義故，諸佛了了得見佛性……一切眾生不能見於十二因緣，是故輪轉……不見佛性故，自造結業，流轉生死，猶如拍毱。」

這是說，衆生佛性是中道的，是無生無滅（死）的，是常樂我淨的，衆生由於不能明見佛性，故而雖與十二因緣共行，而不能了見十二因緣，仍在十二因緣中造業受報，無有始終，流轉生死。而十住菩薩於十二因緣只見其終而不見其始，唯有諸佛才能既見其始又見其終，能明見佛性。

我們可以看到，慧能自性佛的思想與這很吻合。慧能認爲，衆生自性變化時不自覺知，故而流轉生死，仍陷於迷妄中，就類似於這裡所說的衆生雖與十二因緣（一切法）共行而不能了見十二因緣，十住菩薩於十二因緣也只見其終不見其始，即不能了見十二因緣（一切法）的全體，只是《涅槃經》沒有明確主張十二因緣（一切法）是由佛性（自性、自心）所變化產生的。慧能又認爲，如果衆生在自性變化產生一切法的時候能自知、自見自身變化，那衆生即能見性成佛了。這裡《涅槃經》也說諸佛能自見佛性，故於十二因緣（一切法）能見始見終，即見其全體實相，相當於慧能所說自性自見自性中一切法全體自在性。

可以發現，《壇經》所說的自性變化一切法等思想又不完全是受《涅槃經》的影響的，《涅槃經》沒有直接說佛性產生十二因緣，《壇經》的自性、自心思想倒與《楞伽經》和《大乘起信論》中的「一心說」很類似。其實慧能以前的早期禪宗也的確推崇《楞伽經》和《大乘起信論》的，這不能說對於慧能沒有絲毫影響。比如《大乘起信論》說：

「依一心法，有二種門：一者、心眞如門；二者、心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心眞如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相，是故一切法從本以來離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名眞如。」又說：「心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿黎耶識。」

《起信論》認爲此一心即是衆生心，此衆生心是廣大無邊的，此心能攝一切世間法、出世間法，依於此心顯示摩訶衍（大乘）義。此心眞如門，能顯示摩訶衍體；此心生滅門，能顯示摩訶衍自體相用。而此摩訶衍體，指「一切法眞如平等、不增減」。摩訶衍用，指「如來藏具足無量性功德」。摩訶衍相，指「能生一切世間、出世間善因果故，一切諸佛本所乘

故，一切菩薩皆乘此法到如來地故」。

慧能認爲衆生自性、自心或本心可產生一切法，自心、自性不生不滅，這可類似於眞如門。慧能也常常在同一意義上使用「眞如」和「自性」這兩個概念，常將「眞如」和「本性」連在一塊，說「眞如本性」，慧能也是在眞如的意義上來理解《涅槃經》的佛性說的。慧能說自性能變化產生一切法，也即心具生滅門。但慧能沒有將心眞如門與心生滅門明確區分開來。而且我們可以發現，慧能的自性法身佛，即一切法自在性所顯示的，正是摩訶衍體的意義；而自性報身佛，即相當於摩訶衍相；自性化身佛，相當於用。用《起信論》的組織方式說，我們可以認爲自性法身、報身和化身分別代表自性的體、相和用。

我們可以看出，慧能的衆生自性是佛、衆生本具佛性的思想既有《涅槃經》等大乘有宗的因素，也有般若空宗的影響，如慧能也說自性是「眞空」、「無一法可得」的。而且在慧能這裡，自性妙有，能生一切法的說法與自性眞空、自性中一切法是性空的說法不是互相衝突，而恰是相互補充的。慧能說的自性生一切法，不是從宇宙生成論方面來解釋的，而是從本體論方面來說的，故而與自性眞空不矛盾。相反，慧能倒是把空有兩家學說在自己的思想裡有機地融爲一體了。

第二節　定慧一體

我們現在再回到《壇經》的主題上來。

前面說到，衆生自性、自心即是佛。自性法身是指一切法自在性，自性報身是自性變化一切法時念念自見，故而能不思於前，而常思於後，後念念念即善，自性化身是自性念念自

見自身變化的一切法，自性雖變化爲一切法，但自性或自性中一切法都是性空的，自性自知、自見自己變化爲一切法，故而自性對於自性變化的諸法不起分別念，對一切法也無分別，無分別就無對立、矛盾，由虛妄分別而產生的一切對立、矛盾在自性自知自見的作用中都不成爲矛盾，都能得到消解。

而衆生在自性、自心變化爲諸法時不能省覺，故而衆生自性變化時不能自知、自見，也就是說對衆生來說，自性尚未顯現，衆生尚未自見自性即見性。自性作用對於衆生來說尚是盲目的、必然的，不是自覺的、自由的，未爲自己把握，故而衆生仍陷於迷妄中。

那麼衆生如何恢復自性的自知、自覺，而識取、認識自性佛呢？

既然自性作用變化爲一切境、法，一切境、法的作用都是由自性變化作用產生的，一切作用就必須契合自性作用的原理才能成爲衆生識取、認識自性的重要前提。比如戒定慧是佛法的重要綱領，是成佛的重要手段。慧能和志誠的對話中談到了慧能和神秀的戒定慧具體內容的差別。志誠說神秀的戒定慧是「諸惡莫作名爲戒，諸善奉行名爲惠，自淨其意名爲定。」慧能說自己的戒定慧是「心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無痴自性惠。」並說如果能悟自性「亦不立戒定慧」，因爲「自性無非無亂無痴，念念般若觀照，常離法相，有何可立。自性頓修，亦無漸契，所以不立」（第四十一節）。很顯然，在慧能看來，神秀的戒定慧雖然說不上是錯誤的，但尚未落實、契合自性本身的作用，因爲自性本身是眞空，無法可得的，即無非無亂無痴，也無善、惡、淨諸法相的，眞正的戒定慧也應是無這些法相的。

慧能稱契合自性的作用爲定慧一體的作用，或者說自性作用就是定慧一體的作用，如敦煌本《壇經》中慧能說：「善知識，我此法門，以定惠爲本。第一勿迷言定惠別，定惠體一無二，即定是惠體，即惠是定用，即惠之時定在惠，即定之時惠在定。善知識，此義即是定

惠等。學道之人作意，莫言先定發惠，先惠發定，定惠各別，作此見者，法有二相，口說善心不善，定惠不等。心口俱善，內外一種，定惠即等。」（第十三節）「定惠猶如何等，如燈光，有燈即有光，無燈即無光，燈是光之體，光是燈之用，名即有二，體無兩般，此定惠法，亦復如是」（第十五節）。這是說，定惠一體，定是惠體，惠是定用，有智慧作用時就自然會有定的狀態。處於定時也就自然會有智慧出現，不是先定發慧，由禪定而生慧，也不是先慧發定，由智慧的作用而產生安定的狀態，這樣就是把定慧看作兩個不同的東西了。定慧一體應是一切處、時都有定慧的作用，慧能又用燈光的形象比喻來說明體用的關係，如定是燈，慧是光，從燈能發生光照的作用，燈與光是一體的。

慧能在這裡沒有具體地說定慧是什麼，但我們從上面自性佛的說明中，可以看出定就是自性作用中無分別相，或不著一切法相而無一法可得的方面，慧即是自性作用中自知、自見的方面。我們可以從慧能弟子神會對定慧等學的說明中看出這一點。神會說：「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時，名爲慧體，即慧之時，即是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定，即定之時即是慧，即慧之時即是定，即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故？性自如故，是名定慧等學。」（見《神會語錄》第十九節）正定即是不起念分別而空無一物，正慧是能自見自己是空無一物、不生妄念的，由於不起念分別才會有自見的作用，而且只有自見時才能不生妄念分別，這樣定慧是一體的，而且這樣的定慧等學是沒有定慧之法相的，它們都是自性自如、自在的作用。

很顯然，慧能、神會的定慧一體說，相對於傳統的「先定發惠」說，是相對地突出了慧即自性自知自見的作用，在慧能這裡，任何時、處的定，都是有智慧作用的定，故而這種定也不是由智慧作用而產生的滅定，即「先惠發定」，有智慧作用在其間，即不會趨於寂靜。

事實上，慧能也確實是很強調智慧的作用，認爲這種智慧的作用是自性本自具有的，一切時中自性都有智慧的作用，這也叫般若行。慧能說：「一切時中，念念不愚，常行智惠，即名般若行。」（第二十六節）「從一般若生八萬四千智惠。何以故？爲世有八萬四千塵勞，若無塵勞，般若常在，不離自性」（第二十七節）。慧能認爲，如果一切時中都能念念不愚，或念念自見自己不愚，則自然能離境，不著相，故而定慧一體也就是眞正的般若波羅蜜的作用。慧能說：「摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中出，將大智惠到彼岸，打破五陰煩惱塵勞。最尊最上第一，讚最上最上乘法，修行定成佛，無去無住無來往，是定惠等，不染一切法。三世諸佛從中，變三毒爲戒定惠。」（第二十六節）即摩訶般若波羅蜜是定慧等，而不染一切法的，只有通過這種般若行才能見性成佛。

慧能的定慧等學既突出了般若智慧的作用，也就擴大了禪定的範圍。慧能說：「此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起爲坐，見本性不亂爲禪。何名爲禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若著相，內心即亂，本性自淨自定，只緣境觸，觸即亂。離相不亂即定，外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，故名禪定。」（第十九節）即禪定就是於一切境界無障無礙，不起念著相而又能自見自身不亂，因爲自性本來就是能自知自見，從而也是自淨自定的。

當時與慧能學說直接對立的是弘忍弟子神秀所倡導的禪法。神秀可以說是繼承了傳統的修行方式，是傳統禪法的代表者，而慧能則是一位革新者，我們從慧能與神秀的差異中更可以看出慧能定慧等學的特點。

據宗寶本《壇經》記載，神秀常教徒衆：「住心觀淨，長坐不臥。」慧能評論說：「住心觀淨，是病非禪，常坐拘身，於理何益。」並示偈云：「生來坐不臥，死去臥不坐，一具

臭骨頭，何爲立功課？」（〈頓漸品〉）顯然慧能不贊成這種住心觀淨、長坐不臥的修行方式。

《曹溪大師別傳》和契嵩本、宗寶本《壇經》都記載了這麼一個故事。說則天中宗遣使薛簡迎請慧能赴京，慧能辭疾不應，薛簡就說起京城神秀等禪德都主張必須先坐禪習定，方可入道。慧能就說：「道由心悟，豈在坐也？經云：若言如來若坐若臥，是行邪道。何故？無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨坐，究竟無證，豈況坐耶？」（見宗寶本《壇經・護法品》）慧能是認爲不必執著於坐禪的「坐」相的，若眞正作到定慧一體，則自然有「悟」的作用，從這可以入道。關於「悟」，我們在後面將要專門論述。

因而慧能提倡一種獨特的坐禪方式。敦煌本《壇經》中慧能說：「此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動，若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如，離妄念本性淨，不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者卻是妄也。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若修不動者，不見一切人過患，是性不動。迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背，看心看淨，卻是障道因緣。」（第十八節）慧能這裡對看心、看淨、修不動的批評可以說正是針對於神秀一系的主張的。即看心、看淨、修不動都還是著相修行的，未能體會到定慧等學或無相的般若行。

慧能與神秀的差別還可以從他們同在弘忍門下時的呈心偈中看出。神秀偈爲：「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（第六節）慧能做了兩首偈，一偈爲：「菩提本無樹，明鏡亦無台；佛性常清淨，何處有塵埃。」另一偈爲：「心是菩提樹，身爲明

鏡台；明鏡本清淨，何處染塵埃。」（第八節）契嵩本、宗寶本《壇經》中，慧能的偈爲：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」（宗寶本《壇經・行由品》）神會偈意爲，身就如菩提樹一樣具有菩提智慧，心如明鏡台一樣清淨明亮，所以修行的功夫在於時時拂拭身心，不讓它們惹上了塵埃。敦煌本《壇經》中慧能前偈意爲：「菩提本無樹相，明鏡亦無台相，佛性常清淨（無雜染之相），何處有塵埃可惹呢？」後一偈意爲：「心是菩提樹，具菩提智慧，身如明鏡台一樣清淨明亮，明鏡既然本來是清淨無雜染的，那何處有塵埃可染的呢？」此偈中慧能把身心的位置換了一下，不過這個關不大，宗寶本《壇經》中慧能偈意爲：「菩提本非樹相，明鏡亦非台相，自性菩提本來是無一法可得，即無任何法相的，那裡有什麼塵埃之相可染呢？」可以看出，慧能這三首偈表達的基本意思是一樣的。

我們從慧能、神秀偈的對比中可以看出：

第一、神秀仍在客觀上承認塵埃的實在性，即沒有看到它們是眞空、不可得的，並且承認菩提是一具體境相，即是與塵埃絕對不同的如明鏡般絕對清淨的境相，從而修行的功夫就是拂拭塵埃，以保持明鏡的清淨性。而慧能則認識到塵埃本來是眞空、無相的，自性菩提也不是一種如明鏡般絕對清淨而與塵埃絕然不同的具體境相，相反，它不是任何具體境相、法相，即是無一法可得的，是本來清淨的。

第二、神秀偈中所蘊含的本體論基礎是菩提與塵埃是截然不同的東西，塵埃會污染明鏡的清淨，而慧能偈中所蘊含的本體論基礎是菩提與塵埃（或煩惱）都是自性所產生的作用，區別在於一個是自性自知、自見的作用，一個是自性變化、作用時不自知、自覺罷了，而兩者的實性是一樣的，即都是空的。慧能也常常提到不二、無分別。如宗寶本《壇經》中，慧能說菩提與煩惱無二無別，二乘人才認爲要以智慧照破煩惱（〈護法品〉）。關於自性不二

的思想，我們在前面也討論過了。

慧能和神秀的差異也可從他們的後學弟子中表現出來。據《神會語錄》記載，北宗的澄禪師認爲，修行「先須學坐修定，得定已後，因定發慧，以智慧故，即得見性」（二十九節）。神會認爲澄禪師是定慧不等的，神會與此不同，在與人對話時，即定慧俱等（見二十九節）。他說：「《涅槃經》云：定多慧少，增長無明。慧多定少，增長邪見。若定慧等者，名爲見佛性。」定慧等學是：「言定者，體不可得。所言慧者，能見不可得體，湛然常寂，有恒沙巧用，即是定慧等學。」（見二十九節）又說：「若有坐者，『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄』者，此是障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？解脫菩提若如是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶者云『不於三界現身意，是爲宴坐』也。但一切時中，見無念，不見身相，名爲正定。不見心相，名爲正慧。」（第二十一節）

在神會看來，北宗神秀一系「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄」的，禪法顯然是著了身心之相。而定慧一體的禪法則無身心之相，即所謂「不見身相」、「不見心相」、「不於三界現身意」，故而定慧等學是身心（一切法）體不可得而又能自見此不可得體。可見神會對定慧一體的闡發是符合慧能原意的。

通過上面的論述，我們可以看到，慧能、神會一系的南宗與神秀一系的北宗在修行方法上的最根本差別就是是否主張定慧一體或定慧等學，其他的差別如看心看淨，向外求菩提與不看心看淨，向內求菩提、求內善知識自悟都是從定慧是否一體的根本差別衍化而來。

如何眞正做到定慧一體呢？慧能認爲，要眞正達到定慧一體，就必須行直心，行直心也就是一行三昧、一相三昧，所以定慧一體的外在表現和功能特徵就是直心。慧能說：「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：直心是道場，直心是淨土。

莫心行諂曲，口說法直。口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯？心不住法即通流，住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合訶舍利弗宴坐林中。善知識，又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功，迷人不悟，便執成顛，即有數百般以如此教道者，故知大錯。」（第十四節）一行三昧即是一切時中行直心，行直心也就能不執著一切法，不於一切法起分別相，不滯於法上，而能自在無礙地行於一切法上，即於一切法都能貫通了。故而行直心可以避免修不動和看心、看淨的偏失。因爲眞正的行直心是沒有直或不動的法相的。

慧能常常提到「行直心」、「心行平直」，可見慧能確是把直心貫徹到具體的實踐中去了。如有人問慧能爲什麼達磨說梁武帝造寺布施供養無功德時，慧能說：「造寺布施供養，只是修福，不可將福以爲功德，功德在法身，非在於福田。自法性有功德，平直是德，內見佛性，外行恭敬。若輕一切人，吾我不斷，即自無功德，自性虛妄，法身無功德。念念德行，平等直心，德即不輕，常行於敬，自修身是功，自修心是德。功德自心作，福與功德別，武帝不識正理，非祖大師有過。」（第三十四節）即梁武帝修福其實還是著了福德相的，故不能說是功德。眞正的功德是在自性本身的定慧一體的作用中，這種作用即是平等直心，是不著一切法相，尤其是不著吾我相（因爲吾我相是一切相的根源）的。這即「直心是道場」。又直心也是淨土。要達到淨土，也只須行直心就是了。慧能說，下根人常念阿彌陀佛，希望往生西方淨土，而上根人則自淨其心，「心但無不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往往難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指」（第三十五節）。

如果說定慧一體的外在表現和功能特徵是行直心、行平等直心，那麼我們可以說它的具

體內容就是無念、無相和無住。慧能對於無念、無相和無住的般若行也有更爲具體的描述。他說：「我此法門，從上已來，頓漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。何名爲相？（『相』前面應有『無』字）無相者於相而離相，無念者於念而不念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上，念念不住，即無縛也，此是以無住爲本。善知識，但離一切相，是無相，但能離相，性體清淨，此是以無相爲體。於一切境上不染，名爲無念，於自念上離境，不於法上生念。若百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。學道者用心，莫不思法意，自錯尚可，更勸他人迷，不自見迷，又謗經法，是以立無念爲宗。即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生。然此教門立無念爲宗，世人離見，不起於念，若無有念，無念亦不立。無者無何事，念者念何物？無者離二相諸塵勞，念者念眞如本性，眞如是念之體，念是眞如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。《維摩經》云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」（第十七節）

有關無念、無住和無相的內容在慧能學說中很重要，所以這裡有必要詳細解釋一下。

無相是於相而離相，即於相中而又自知、自覺到它是非相、空相，因而能離相。前面說過，自性中含一切法，而此自性中的一切法又是性空、不可得的。因爲自性在思量、變化爲一切法時能夠自知、自見，故而能自知、自見自性中一切法皆是眞空、不可得的。無相法門也就是於一切法相中而又自知、自見到一切法皆是眞空、不可得的，故而又離一切法相，而認識到一切法的自如相、空相。無相不是斷滅一切法相，也不是執著一切法相，故能法體清淨。

無住是人的本性。若能念念不住於法，這種不住於法的本念念念相續，前念今念後念無

有斷絕，則能契合或認識人的本性。假若此於法無住的念斷絕了，則不能認識自性中一切法的自如、自在的本性，即於法有住，住於一法也就住於一切法，故而一念若住，後面念念即住，這就成繫縛了；若能於一切法上念念不住，就沒有繫縛了。

我們再來看「無念」，無念是「於念而無念」，即於念中自知、自見到此念是非念，是不可得的。或者說於念中自知、自覺到此念是無妄念分別的念。因爲此念是自性自知、自見自己念念變化的念，故而此念是自念，我們可以說此自念實即自覺、自知，此自覺、自知是通過「念」而實現、表現的，故可叫自念。於此自念上不染著諸境、法，因爲諸境、法也是自性通過自念變成的，自念自知、自覺到自性變化的一切法是性空、不可得的，因而是自在、自如的。自念又通過變化爲諸境、法的念念變化而得到表現。自念在念念變化爲諸境、法中又不著諸法相，故不產生分別念、妄念，自念就無諸境分別的妄念，於念中無念。故無念不是百物不思、念盡除卻。無念只是無產生塵勞妄想的妄念。無是無二相，即無虛妄分別相，沒有各種塵勞之心；念是自念、正念，是眞如自性起念，眞如自性通過起念而自念、自知、自覺自身。我們可以說，眞如是自性之體，念是自性之用，體是通過用表現出來，體即用，用即體，體用不二。如果是眞如自性起念、作用，則六根雖有見聞覺知，而又不染著諸境，不於諸境起妄念分別。

可見，無相、無住和無念其實都是以自性的自知、自見作用作爲核心的，都是定慧一體的般若行。慧能也常常說到這種無念是有智慧作用在裡面的。這種智慧其實就是自知、自見。如慧能說，自性中若無塵勞，則智慧常現，「悟此法者，即是無念無憶無著，莫起誑妄，即自是眞如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道」（第二十七節）。

所以無念是含智慧作用的般若行。慧能認爲，這種無念的般若行既是見性成佛的重要手

段，也是見性後自性作用的方式，而這種無念的般若行之所以成為見性的手段，其根據也在於它就是自性作用的方式。所以慧能說：「自性心地，以智惠觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫，即是般若三昧，悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念頓法者，至佛位地。」（第三十節）

即這種無念行就是般若三昧，是識本心後自性的作用，自性的無念法是自性能自見一切法的全體、整體，因為一切法的全體即是自性。自性能見一切法全體的自在性、自如性，故而又不著一切法，自性的作用也就能遍一切法、處的全部、整體，而又不著一切法、處。於一切法來去自由、通用無滯。這種無念法不是不思量一切法，而恰是能貫通一切法的。

很顯然，慧能所提倡的定慧一體的般若行是吸取了般若學的內容的。我們從慧能、神會一再提到《般若經》中的話也可以看出這一點。據契嵩本、宗寶本《壇經》說，慧能就是聽弘忍講《金剛經》至「應無所住而生其心」而「言下大悟」的，後來慧能所提倡的無相、無住和無念法門正和《金剛經》的內容一致。

《金剛經》一開頭也強調應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心，要成就無上正等正覺，也應不著一切相，不著人我相、法我相，不著法相、非法相，要意識到一切法都是無我相的，一切法相、非法相的最終根源是我、人、衆生、壽者四相。我相，指於五蘊法中計有實我，有我之所有也；人相，指於五蘊法中計我為人，異於餘道；衆生相，指於五蘊法中計我依五蘊生也；壽者相，指於五蘊法中計我一期之壽命，成就而住，有分限也。簡單地說，就是

計五蘊法有生滅，有生死相。這四相其實都是我相的表現，只是粗細程度不一樣而已。所有一切的有爲法，如布施、忍辱等法相也都是相應於我、人、衆生、壽者四相而出現的，故而也都是虛妄的，如經中四句偈所說的：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

因此，菩薩應不著一切法相修行，如布施時不要著布施相，忍辱又不著忍辱相，滅度衆生而又無衆生滅度之相，正如經中說的：「諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」應不住於一切相生清淨心，應無所住而生心，無所住才能眞正出離我、人、衆生、壽者四相。

無住心就能認識諸相非相、無相乃至達到阿耨多羅三藐三菩提的平等一相。沒認識到這個無住心而著法相修行，就不會獲得功德；而若不住於相，則能產生如虛空一樣無邊無量的功德。《金剛經》用形象生動的比喻說明了這個道理，其中說：「若菩薩心住於法而行布施，如人入暗，則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」心住於法相，如人入暗而無所見，心不住法相則如人有目，又有日光明照，則能見種種色，這「種種色」就是此心所不住的種種法，不住於法，才能見這種種法的實相，這其實也就是神會所說的無住體上能產生本智，這本智能自知、自見此無住體上的種種法①。慧能提倡的無相、無住和無念也正是在無住體上能產生自知、自見的作用。

綜合考察《金剛經》的思相內容與慧能的無相、無住和無念法門，我們可以得出結論說，慧能所提倡的無念的般若行，確實在思想實質上與以《金剛經》爲代表的般若學是一脈相承的。慧能認爲，眞正的般若行應是不著一切相的，是定慧一體的，而不是神秀那種看心、看淨等有相法門。慧能的全部法門、學說都是圍繞著要如何離一切相，特別是開頭弘忍說的

出離生死苦海即生死相，也即《金剛經》中我、人、衆生、壽者四相中的壽者相，能出離壽者相，自然也就也離我、人、衆生三相，因爲壽者相即生死相，是四相中最細微的，最集中的。

慧能指出行直心是離一切相的方法。大乘佛教發展初期出現的《維摩經》也特別強調行直心。如其中的〈佛國品〉說，菩薩是以衆生爲佛土、淨土的。菩薩應以直心、深心、菩提心、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、四無量心、四攝法、方便、三十七道品、回向心等來成就衆生佛土，所謂佛土、淨土其實也就在衆生的心中。只要心淨，則佛土也淨，即此心所包含的佛土衆生也清淨。如菩薩行直心時，則此心所包含的平直、不諂衆生來生於此菩薩心中的佛土。行深心、菩提心、六度等時，相應的衆生也來生於此菩薩心中的佛土。而且直心也能夠涵攝其他心。

〈佛國品〉中把直心放在首位，並認爲行直心則能發行，能得深心以至意調伏，並能如說而行，能回向菩提，通達方便，能通達方便則能成就衆生，從而佛土清淨，故而「直心是淨土」。又如「直心是道場」，也是《維摩經》中的話。其中的〈菩薩品〉中，有一段維摩詰與光嚴童子的對話，光嚴童子問維摩詰什麼是菩薩道場，維摩詰說，直心、發行、深心、菩提心、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、四無量心、神通、解脫、方便、四攝、多聞、伏心、三十七品、四諦、緣起、煩惱、衆生、一切法、降魔、三界等等都是菩薩道場，即「菩薩若應諸波羅蜜教化衆生，諸有所作，舉足下足，當知皆從道場中來」，即菩薩的一切活動皆可作爲道場。這其中又經直心爲首，顯然直心可以統攝後面的一切活動卻又不著於

①見《神會語錄》第十五節。

其相，如直心即可涵攝諸波羅蜜，直心可以具有布施、持戒、精進、忍辱、禪定和智慧等六度的一切作用，卻又沒有其相或可避免對這六種法相的執著。

上面我們詳細引說《維摩經》中有關「直心」的說明，是為了能更好地理解慧能的「直心」說，同時要了解到慧能以直心解釋一行三昧，並不是毫無來由和根據的，並非他獨自的發明。

《壇經》中慧能說到人的本性是無住的，從這個無住本可以立一切法。神會也說無住本上有本智能自知、自見無住本自身。慧能、神會都有把這個般若解脫學上的「無住」本體化的傾向，他們都認為自性、本心即是此無住本，或者說這無住的本體即是本心。這也是他們融會空、有的一個例子。其實，將「無住」本體化在《維摩經》中就有了。如其中的〈觀眾生品〉說，眾生善與不善的心行是以身為本（根據，基礎），而身又是以欲貪為本，欲貪又是以虛妄分別為本，虛妄分別是以無住為本，無住則無本，「從無住本，立一切法」，一切法都是從這個無住本上建立起來的。慧能也是在這個意義上說人的本性是無住的。慧能說自性生一法也必須從這個意義上來理解。自性即是那個「無住本」，故而「自性生一切法」，應是從本體論上說的，而非從宇宙生成論上說的。正如《維摩經》談非空非有一樣，慧能融會空有，主張自性即是那無住本，兩者是同樣可以理解的。

第三節　見性成佛

慧能認為，眾生若能真正做到契合自性作用的定慧一體的無相、無住和無念法門，則能消除、擺脫迷妄，而能全部、完全地恢復自性自見、自知自身的作用，眾生由擺脫迷妄到恢

復自知、自見是通過「悟」來實現的，所以慧能很強調「悟」的重要性，因爲「迷即佛衆生，悟即衆生佛」（第五十二節）。迷時佛是衆生，一悟則衆生是佛。

悟是衆生自悟，是衆生自性自悟。故而要達到自悟，就要發揮自己本有的主觀能動性。如慧能說：「三世諸佛，十二部經，亦在人性中，本自具有。不能自悟，須得善知識示道見性；若自悟者，不假外善知識，若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顚倒，外善知識即有教授，救不可得。汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅，即是自眞正善知識，一悟即知佛也。」（第三十一節）

自悟要發揮自性內善知識的作用，不起邪迷，自性內善知識即是自性中的般若正智（般若正智就是定慧一體的直心或無相、無住和無念）如果能讓自性中的般若正智發生觀照作用，那在時機成熟時，則能於「一剎那間，妄念俱滅」。在一剎那間，妄念俱滅，則能自性自悟，而恢復自性的自知、自見作用了。我們看到在自性自悟時，是在一剎那間，妄念俱滅，即一下子妄念全部消滅而不是部分地消滅。

上面說悟是「一剎那間，妄念俱滅」，只是從一個角度說的，即從遮遣、否定的方面說的。這還不能全面說明「悟」。所以慧能也還有從正面、肯定的方面說明悟的。如他在說明自性法身時說，猶如天空浮雲被風吹散而萬象顯現一樣，自性自悟時，自性中妄念浮雲被吹散，故而內外明徹，自性中萬法皆現，一切法皆得以顯現，即自性自悟時，自性能自見一切法，因爲自性即是一切法全體自在性，在一切法全體自在性之外別無自性。自性自見的內容是自性中的一切法全體，自性中妄念俱滅則能自見自性中一切法全體，自見一切法的自在性，即妄破而眞顯，或妄破即眞顯。我們可以發現，妄念俱滅即全部消滅，萬法皆現即一切法全部、全體顯現，妄的全體也是相應於眞的全體，二者都是全部、全體地消滅或呈現。

而且，慧能對於見性或悟時，妄和眞的關係有集中的說明，他說，少根之人與大智上根人一樣，也有般若之智，可因爲「邪見障重，煩惱根深。猶如大雲，蓋覆於日，不得見吹，日無能現。般若之智，亦無大小，爲一切衆生，自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人」。若能「聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞衆生，當時盡悟。猶如大海，納於衆流，小水大水，合爲一體，即是見性。內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙」（第二十九節）。

衆生是本有般若正智可以自悟的，若不被邪見、煩惱遮覆，不假外修，讓此自性常起般若正見，則能悟煩惱塵勞衆生，這就好像大海（一切法的全體，眞如自在性）納於衆流（妄念），各種大水小水，合爲一體。這即是說，自性擺脫迷妄而恢復自見時，自性能自見一切妄念都會歸於自性中一切法全體自在性上，故而妄破即眞顯，妄之全體實相即是眞。

慧能認爲，悟一定是「頓」，即上面說的「一剎那間」的事。但不同的人要達到「頓悟」的過程是不一樣的，故而他說：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸契，悟人頓修，自識本心，自見本性，悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。」（第十六節）法本身無頓、漸之差別，鈍根人是漸契，利根人頓修，但不管利、鈍，自悟本心時，一定是要「頓悟」的。

因此，後來經過契嵩、宗寶修訂的《壇經》版本都強調「見性」或「悟」是不能經過思量達到的，必須是言下識自本心，見自本性的。如宗寶本《壇經・行由品》中，弘忍對諸門人說，見性「思量即不中用，見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之」。次後又對神秀說：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯；一眞一切眞，萬境自如如。如如之心，即是眞實，若如是見，即是無上菩提之自性也。」

這種言下見性的說法，雖然可能是契嵩、宗寶有見於慧能以後的南宗禪風而採入到《壇經》中去的，但也決不能說慧能無此思想，慧能認爲自性自悟就必須眞正契入自性的無念的作用中才能見此無念法。顯然，契入無念的作用就不是思量所能達到的，因爲要契入無念，就必須做到無念，況且眞正契入無念或悟無念，應是無過程的，即是「頓」的，故而宗寶本《壇經》中言下見性的說法是與慧能的「頓悟」思想一脈相承的，而慧能的「頓悟」思想與神秀思想恰是相反的。

神會也特別特調「悟」是頓的，即是頓悟見性的。他說：「我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者須頓悟漸修……。譬如母頓生子，與乳漸漸養育，其子智慧自然增長。頓悟見佛性者，亦復如是，智惠自然漸漸增長。」（見《南陽和尚頓教解脫禪門直了「見」性壇語》）。

見性是單刀直入的，頓悟後仍不廢漸修。神會還以「劍斬綟絲」的比喻來說明頓悟。神會說：「譬如一綟之絲，其數無量，若合爲一繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍。發菩提心，亦復如是。若遇眞正善知識，以巧方便，直示眞如，用金剛慧，斷諸位地煩惱，豁然曉悟，自見法性本來空寂，慧利明了，通達無礙。證此之時，萬緣俱絕。恒沙妄念，一時頓盡。無邊功德，一時等備。金剛慧發，何得不成？」（見《神會語錄》第三十七節）衆生迷時經累劫，而悟則須臾，即一剎那間的事，比如無量之絲合爲一繩，被利劍一斬則一時俱斷。衆生無邊煩惱也能被金剛慧一時頓斷，從而豁然曉悟，即「一念相應，便成正覺」（第二十一節）。

慧能的「頓悟成佛」論在中國佛教史上有突出的地位，它不同於神秀及傳統的漸修、漸悟的主張，但在慧能以前，竺道生也提出過類似的頓悟成佛的主張。

在道生以前和以後，一般傳統的看法都是認爲在菩薩十住的修行階段中，七住以前全是漸悟過程（即一地一地的悟），到第七地證得了無生法忍才能徹悟。到第八地，達到不退。支道林、僧肇、道安、慧遠等都堅持這種看法。而道生則認爲，在十住內無悟道的可能，必須到十住之後最後一念「金剛道心」，有一種像金剛堅固和鋒利的能力，一次將一切惑斷得乾乾淨淨，由此得到正覺，這即是頓悟。

道生的頓悟說是建立在理不可分的基礎上，如慧達的《肇論疏》中引用道生的話說：「夫稱頓者，明理不可分，悟語極照，以不二之悟，符不分之理，理智恚釋。」斷惑要悟，悟即是證得道理，理既不可分，所以悟也不能二。故理與智必須契合，也即必須頓悟。

顯然，慧能的頓悟說不是傳統的漸悟說，而更接近道生的頓悟說，但與道生通過注釋經典而提出頓悟說不同，慧能的頓悟說更有具體現實性，是從具體生活中直接提煉出來的，故而雖然慧能說頓悟是「一剎那間，妄念俱滅」而自見「一切法自在性」，這與道生的頓悟內容一致。但慧能更強調悟是具體的、現實的自心自見的作用，而且慧能認爲理體即是心體或即是自性，自心，自性中一切法的自在性即是理體，故而自性中一切法的全體即是理，此理是全體、不可分的，自心、自性中理事無礙，自性頓悟或自性自見時，自性即能自見自性中一切的全體，要見則見全體，而非見部分，這即是頓悟，這都是道生所沒有提到的。

第四節　《壇經》主旨與初期禪宗

慧能在禪宗史上具有突出的地位，他是中國禪宗南宗的實際創始人，這一點是學術界一般的看法，現在我們大略地看一下早期禪宗思想以及慧能或《壇經》的思想如何起到承前啓

後的作用的。

淨覺撰的《楞伽師資記》是我們研究早期禪宗思想的重要史料，故而現在主要依據《楞伽師資記》來回顧一下慧能以前的禪宗思想。

《師資記》將翻譯《楞伽經》的求那跋陀羅列爲禪宗初祖。因爲早期禪宗也確實是以《楞伽經》傳宗的。據載，求那跋陀羅認爲入道必先學安心，因爲心是根本，未安心時，此心爲名聞利養等人我心行所擾，以此心修行，即使斷了煩惱，行六波羅蜜，也只能叫善行，而不能叫法行，即不能稱法實性，不能眞正入道。

初祖菩提達磨也很重視安心，並提出理入和行入兩種入道途徑：

理入指「藉教悟宗，深信含生、凡聖同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了，若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無自他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與眞理冥狀，無有分別，寂然無名」。

理入即深信自己也有眞性，而並通過凝住壁觀來與眞理冥合，如果自己的心能契合眞性，心也就安了。

心既安，則可發生踐行而眞正修行了。行入又分四種，此四行可含攝包括六波羅蜜在內的一切行。這四行分別爲：

一、**報怨行**，謂修道行人受苦之時，要意識到這是過去自己所造的業報，故而甘心忍受。此心生時，與理相應，體怨進道。

二、**隨緣行**，謂受勝報榮譽等事時，要認識到這也是過去宿因所感致，現今得之，若緣盡還無，何喜之有？故得失從緣，冥順於道。

三、**無所求行**，謂世人因處處貪著，處三界火宅，身心皆苦，能悟此理，故息想無求。

四、稱法行，謂諸法實性清淨，實相皆空，無我相、衆生相，能信解此理，故應稱法而行，修行六度，卻又無染無著，無此無彼，行無所行。

達磨之後，依次爲慧可、僧粲，他們都被稱爲楞伽師，用《楞伽經》來做實踐的印證。他們沒有很大的創造性。據《師資記》記載，他們都很重視坐禪，而不太注重文字語言的說明。

後來到了道信、弘忍，他們受到《大乘起信論》的影響，提出了「一行三昧」之說，趨向轉變，更接近《般若》的思想（見呂澂《中國佛學源流略講》中〈禪宗〉篇），道信、弘忍還創立了「東山法門」，對後來影響很大，特別是道信，開創性很大。

道信在其所作《入道安心要方便法門》提出五方便法門，這是東山法門的一個基本內容，受到諸方共傳。這五方便法門分別是：

一、**知心體**，由知心體可以安心，此是修道的根本之點。入「一行三昧」是知心體的重要途徑，而要入一行三昧，還有種種方法，比如念佛就是一種，據《師資記》記載，念佛即「繫心一佛，專稱名字，隨佛方便所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在諸佛」。最後「忽然澄寂，更無所緣念」，由此而知，「離心無別有佛」，能知此理，即是安心，心安則此心清淨，故得清淨心。由此而知此心體與佛同，體性清淨。我們可以發現，道信的知心體方便法門與達磨的「理入」方法很相似，且也先都以安心爲目的。

二、**知心用**，心用指清淨心的作用，謂「用生法寶，起作恒寂，萬惑皆如」。此心之用與教理相契合，而心又無所波動，無高下分別，一切法皆平等。如何知心用，如何用心呢？據《師資記》記載，道信主張「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計念，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運，亦不令去，亦不令住，獨一清淨，究竟處心處自明淨」。又說

：「學用心者，要須心路明淨，悟解法相，了了分明。」故而用心要「直任運」，直任運才能符合心之用，知心用。

三、常常不停，覺即前兩種裡知心體、知心用之知，保持這種覺而無間斷，故能「覺心在前，覺法無相」。

四、常觀身空寂，故能內外通同，以此空寂之身入於法界而無礙。

五、守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門。

道信也很重視坐禪，他的思想受有《文殊說般若經》、《無盡意經》、《法華經》、《華嚴經》、《維摩經》、《金剛經》和《楞伽經》等經的影響，尤其是般若經的思想，對他影響很大。道信很重實踐，並以「明淨之心」爲基礎，這不同於「他力信仰」，強調以心爲源，憑藉自力獲得解脫，這對以後禪宗不能說沒有影響。

道信之後是弘忍，弘忍以一乘爲宗，一乘指一心，這顯然是有《起信論》的影響。他在《最上乘論》中主張守自心，心即心眞如門，是一切法的根源，如他說：「衆生身中有金剛佛性，猶如日輪體明圓滿，廣大無邊，只爲五陰黑雲之所覆，如瓶內燈光不能照輝……。清淨之心……，只爲攀緣妄念煩惱諸見黑雲所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現。」

此清淨之心又叫自心、本心、眞心等。

《最上乘論》雖不一定是弘忍所作，但如從思想源流及對後世的影響看，說弘忍有這樣的思想也不是完全沒有根據的。弘忍將達磨以至道信以來的修行方法簡化爲守自心，將此自心作爲一切法的本體，這對於慧能的思想是很有影響的。

我們將慧能的思想放到早期禪宗思想史上考察，可以發現，慧能的思想確實是在思想實

質上繼承了從達磨發展到弘忍的根本傳統，同時又作了巨大的綜合創造。

從達磨開始，確實是很直接地認定衆生本來都具有眞性、佛性，並以此作爲修行入道的起點和終點，而不太講究煩瑣的程序和理論、體系，即文字語言的完整。達磨就以簡明直接的二入四行來教導學者，而這二入也都是圍繞眞性、眞心而說的，理入即是通過壁觀直接認識眞性，行入即是直接依據此眞性、眞心修無相行，行無所行，修行也不於眞性上增減什麼，所以達磨的這種禪法確實是很簡易、直截的，與當時其他派別比起來確實可說是「教外別傳」，因爲他只是以衆生本具的眞性爲起點和目標。

後來到了道信組織方便法門，雖然添加了般若學的一些內容，但也仍以衆生本具的明淨之心作爲修行的起點，他認爲修行心先須知此心之體和用，知心之體、用是修行的根本。如他引智敏禪師的話說：「學道之法，必須解行相扶，先知心之根源，及諸體用，見理明淨，了了分明無惑，然後功業可成。」（見《楞伽師資記》）念佛、坐禪等也只是知心之體、用的手段而已。而其他方便門也只是知此心之體、用的延伸而已。

到了弘忍，將道信的五方合理門簡化爲守自心，知心之體、用以及其他方便門都容納到守心的法門上了。

慧能更將此心具體化、現實化，將弘忍的思想發揮和發展了，更突出此心念念變化的現實作用。下面我們大略看看慧能的綜合、創造和發展表現在什麼地方。

我們發現，從達磨到弘忍都強調安心、守心，而慧能則特別突出「識心」、「見性」，而且「識心」是自心自識自心，「見性」是自性自見自性。說明自心、自性在作用中自然有自識、自見的功能，而且可以說自心即是自識、自知，自性即是自見，顯然，識、見比安、守更具有主動性、認識性，更突出地表現出自心、自性具有的能動性。

而且，我們將慧能學說與達磨禪法比較一下，可以發現，達磨的理入、行入雖然皆與眞性聯繫密切，但在達磨那裡，理入和行入畢竟是兩個不同的部分，兩者在眞性中沒有融合爲一體。而在慧能的學說中，衆生是在定慧一體的無相、無住和無念作用中自見自性、頓悟自性自身而入道的，所以慧能也不強調坐禪或壁觀。在慧能的思想裡，理入和行入是不分的，理入即是行入，在自性中，理事是不二的，這是慧能對達磨傳統有所發展的地方。

在道信的五方便法門中，知心體和知心用雖然接合得緊密，但我們發現，道信畢竟還是將心之體和用分開來講，認爲知心之體和知心之用是不同時的，也即認爲心之體和用是不同的，體不即是用，用也不即是體。但在慧能那裡，心之體和用是不能分開的。體在用中，用也在體中，即體即用。我們可以稱慧能學說中自性的自知、自見爲心之體或相，後來禪宗常體用並舉，而將相也歸入體中，故而我們可說自性的自知、自見即是心之體，自性變化一切法爲心之用，那自性正是自知、自見自己變化一切法，此體和用是不分，而且在慧能那裡，知（自知）、心之體和心之用是不能分開的，而在道信那裡，知、心之體和心之用三者是可以不一樣的。

慧能對弘忍的發展是沒有局限於守自心，至少從某些方面看是這樣的。慧能強調在自心的作用、變化中識取自心，顯然更強調此心之「用」，即活動、變化性。而且慧能將解脫的本體論和方法在關於自心的學說中溶爲一體了。這個我們從前面介紹的慧能思想整體中就可看出，此不重覆。

慧能與神秀的差異在前面也已論及，此不再論。

慧能對其後的禪宗思想有什麼影響呢？這裡也略略論述一下。

宗密的《禪源諸詮集都序》和《中華傳心地禪門師資承襲圖》提到了慧能以後不久的禪

變化爲一切法。

宗密認爲，荷澤宗與洪州宗都屬於直顯心性宗，都認爲一切諸法皆是眞性，「眞性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等」（見《禪源諸詮集都序》卷二）。即眞性雖然無法可得，但能造作、變化爲一切法。

但其中指示心性，二宗有不同的方法，洪州宗認爲：「即今能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡受苦樂等，即汝佛性；即此本來是佛，除此無別佛也。了此天眞自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補？但隨時隨處息業養神，聖胎增長顯發，自然神妙，此即是爲眞悟、眞修、眞證也。」（見《禪源諸詮集都序》卷二）洪州宗認爲眞性表現在它的一切變化、作用中，在變化爲一切法的作用之別無眞性。即「起心動念，彈指動目，所作所爲，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪瞋痴，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。如麥作種種飲食，一一皆麥。意以推求此身，四大骨肉，喉舌牙齒，眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念命終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，腳不能行，手不能作。故知能言語動作者，必是佛性。且四大骨肉，一一細推，都不解貪瞋煩惱，故知貪瞋煩惱並是佛性」（見《中華傳心地禪門師資承襲圖》第二）。

洪州宗的這些看法，可以說正是慧能所說「心即是地，性即是王，性在王在，性去王無，性在身心存，性去身心壞」的注釋和發揮。

洪州宗認爲眞性既然即是表現在一切變化、作用之中，故而衆生即要在它的一切作用中

識取、證悟此眞心，在眞性天眞、自然的作用中證悟它，不起心修道斷惡。

荷澤宗指示心性如下：

諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝眞性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起，知之一字，眾妙之門。由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念，若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念知見，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。（見《禪源諸詮集都序》卷二）

這是說，眞性是空寂之知，此空寂之心靈知不昧，此心任迷任悟都本是自知的，自知是此空寂心之體，任迷任悟，此體不失，故而說「不藉緣生，不因境起」，心以知爲體，猶如水以濕爲體，此知也是「衆妙之門」，妙即妙用。由於不悟此知，故起我相，產生迷妄，若能頓悟此空寂之知，則無復我相、人相，而能覺諸相空，則此心無妄念，念起即覺，覺之即無，故以無念爲宗。能得此無念知見即空寂之知，讓此空寂之知作用，則功業自然增進，自然修無所修。

很顯然，我們可以看到，洪州宗其實是強調和突出了自性變化爲一切法的作用方面，即強調了慧能自性中自性作用、活動的一面。其實，洪州宗強調自性變化一切法的作用時，自然也蘊含著或間接地說明了自性在變化一切法時是能夠自知自見的。因爲我們從慧能的思想裡就可以看出，自性的自知、自見和自性變化一切法的作用是不能分開的。自知、自見的內容就是自性中的一切法，而自性變化一切法的全體時，是必能自知、自見的。所以慧能說無

念法是「見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。」即見的內容是自性變化一切法全體的作用，或自性全體地活動、變化一切法的作用，而自性全體地變化、作用之所以可能，也正是由於自性變化、作用時，能夠自知、自見，自性自見自性中一切法全體時，即是無念法。如果說自性自知、自見是自性之體或相的話，那麼自性變化一切法的作用則是自性之用，自性之體、相和用是不能分開的。後來中國佛教不太用「相」這個概念，故只說體、用，用是不分的，沒有無體之用，也沒有無用之體。因而，如果我們不受宗密評論的影響，而從南宗初期發展的歷程上看，洪州宗其實是強調了自性的「用」的方面，在某一程度上可以說是發揮和發展了自性的「用」之方面，在洪州宗看來，體和相也就在「用」之中。後來的臨濟宗、溈仰宗也就是朝這個方向發展的。

宗密所理解、傳承的荷澤宗強調眞性的空寂之知，此知也就是自知。所以，我們可以說，相對於洪州宗來說，荷澤宗是發揮和發展了自性的自知、自見方面，荷澤宗自知、自見的內容是眞性中諸法空寂、不可得的。因爲此自知、自見即是眞性或眞性之體，此空寂之知本身是空寂的，由此體產生的用自然也是空寂的，故而眞性能自知自身空寂也就能知諸法空寂，這樣就無妄念了，就是無念了。洪州宗自知、自見的內容是眞性變化的一切法的全體，在洪州宗看來，眞性見一切法的全體時，一切法自然都顯示其自在性、實性，即自然是空寂的，而且此空寂是無空寂之法相的，故而洪州宗無念法的內容是知見眞性全體地變化一切法的整體的作用，讓眞性發揮其自然或本來的作用，而荷澤宗的無念則是知諸法空寂，發揮眞性空寂之知的作用。

所以，我們從慧能或《壇經》思想的基礎上看，洪州宗強調自性的自知、自見與自性變化一切法全體的作用是不可分的，自性只有全體地變化、作用時，才有自知、自見，或者說

才是眞正的自知、自見，因爲這才是知一切法的全體實性、自在性。而荷澤宗則認爲此自知、自見是絕對的，自知、自見與自性全體地變化一切法的作用可以是不同時的，自知、自見是在本體上在先的，體（自知、自見）和用（全體地變化一切法的作用）可以是不同的。而且照宗密的解釋，荷澤宗認爲自性變化一切法的作用只是隨緣運用，不是自性本用，自性本用是靈知的作用。後來禪宗中得到發展的是洪州宗和湖南石頭系的一宗，石頭宗比較注重從理入和行入即理事的關係上來把握自性，限於篇幅，此不詳述，荷澤宗反而衰落了，可能與其學說中不注重隨緣運用有關，因爲這不能跟當時現實和時代很好地結合起來，相反，洪州宗突出用，強調體即在用中，很能與現實生活的「用」結合起來，故而能得到發展。

佛教自兩漢之際傳入中國內地以後，受到中國傳統的儒、道等文化的影響，逐漸融入了中國社會生活和思想文化之中，成爲傳統文化不可分割的一部分。禪宗，作爲中國佛教的一個重要派別，是佛教中國化的一個典型。它創造性地將印度佛學的精神和中國固有的文化傳統成功地結合起來，對中國後來的思想文化產生了深遠的影響，直到今天，我們仍或多或少、這樣那樣地感受著禪宗文化的滲透力。長期以來，禪宗研究受到中外學者的極大關注，產生了許多有價值的研究成果。但是迄今爲止，關於禪宗的實際創始人慧能、其宗經《壇經》等問題，學術界仍見仁見智，莫衷一是。本文擬對慧能其人與《壇經》的成書、法衣傳承與《壇經》傳宗，以及《壇經》和《曹溪大師別傳》的關係等問題，作一點新的分析，提出自己的看法。

一、慧能其人與《壇經》成書

《壇經》，又稱《六祖壇經》、《六祖大師法寶壇經》等。據《壇經》及其他一些資料記載，它是禪宗六祖慧能一次說法的記錄。記錄者是他的弟子法海。在流傳過程中，《壇經》在體例和內容兩方面都發生了變化。現存的《壇經》共有十幾個版本，其中有不少是異刻本，或異抄本。歸結起來，《壇經》的版本主要有四種：一是敦煌本，全稱《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，本世紀初在敦煌殘卷中發現，是現存已知最早的版本。二是惠昕本，惠昕自稱是唐時僧人，曾改《檀經》，但是據胡適先生考證，此本《壇經》編輯於宋太祖乾德六年（西元九六七年）。就現存版本來說，它是《壇經》的第二個古本（有宋刻本）。三是契嵩本或曹溪原本，又稱明藏本，據有關資料記

載，北宋初年僧人契嵩曾校勘出一部三卷本的《壇經》，但是現已不存。有人推斷，現存的德異本《壇經》和曹溪原本《壇經》（今曹溪原本刻於明代，故又稱明刻本）祖於契嵩本，研究禪宗史的學者習慣上把曹溪原本當作契嵩本。四是宗寶本，由元代僧人宗寶整理而成，在內容和體例上同德異本、曹溪原本差別不大，明代以後最爲流行，該本的跋中引用了契嵩〈壇經贊〉中的話，因此有人認爲它是在契嵩本的基礎上修訂而成的。

《壇經》的講述者慧能生於西元六三八年，卒於七一三年，俗姓盧。其父曾是范陽（今北京一帶）的官吏，後謫遷廣東，作新州百姓。慧能三歲時不幸喪父，老母孤遺，生活艱辛貧困。有一天，當他在市上賣柴時，聽到有客人讀《金剛經》，慧能聽後，心下大悟，於是離家往湖北黃梅馮墓山，參拜禪宗五祖弘忍和尙，慧能由此踏入了禪門。

據敦煌本《壇經》說，慧能雖然目不識丁，但是見解純正，悟性極高，初見弘忍就給後者留下了極深刻的印象。五祖問慧能遠來此山，欲求何物。慧能回答：「不求餘物，唯求作佛法①。」五祖遂責難：「你是嶺南人，又是獦獠②，憑什麼成佛？」弘忍的問話涉及到佛教理論的一個根本性問題：什麼人靠什麼才能得到佛教所講的解脫？針對弘忍的問題，慧能的回答尖銳而且深刻：

人即有南北，佛性即無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」③

意思是說，人的解脫靠的是內在的佛性，而非外在的自然與社會因素。這種佛性是人人都有的，並不因地域、階段等條件而形成有與無的區別。在慧能看來，只要充分顯露本有的佛性，人生痛苦的解脫對於任何人來說，都是可能的。他爲《壇經》這本書，也爲禪宗的思想體系定下了基調。

儘管慧能的回答深得弘忍的讚賞，可是弘忍並沒有立即表露自己的看法，而是發遣慧能

和衆人一塊作雜務。慧能以行者的身分在寺裡幹了八個月的體力勞動，也沒有機會聆聽弘忍的教誨。後來，弘忍決定要選擇一個繼承人，弘忍門下的教授師神秀和無緣承教的行者慧能各呈一偈，以顯所悟。結果，弘忍選中了幾乎是無師自通的慧能，付給他具有象徵意義的袈裟，並囑其潛伏南方，相機行事，以便日後將禪宗事業發揚光大。

約在儀鳳元年（西元六七六年），慧能在廣東南海結識了印宗法師，遂剃度出家，開始了弘揚禪宗的生涯。不久，他定居韶州曹溪寶林寺，行化終身，近四十年。晚年，他曾應韶州刺史韋璩的邀請，到韶州大梵寺開壇說法，其上座弟子法海遵刺史之令，將說法內容集記成書，這就是最初的《壇經》。

在相當長的一段時間裡，《壇經》的流行本是契嵩本（曹溪原本）和宗寶本。後來胡適得到敦煌本《壇經》和神會的一些殘存語錄，據此他得出一個結論：《壇經》與慧能無關，它是神會一系的冒名之作。胡氏爲他的立論提出了三個理由：

一是唐韋處厚爲洪州宗鵝湖大義禪師撰寫的《興福寺大義禪師碑銘》，上面講到慧能身後曹溪門庭分化、流傳的情況時說：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠，習徒迷眞，橘枳

①《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，見《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊，第五頁，中華書局一九八一年版。下面引文凡出自此書者，只注明《選編》和頁數。

②獦獠：當時對南方以攜犬行獵為生的少數民族的一種侮稱。

③《選編》，第五頁。

變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣①。」胡適認爲，「竟成《壇經》」四字就是「寫出《壇經》」的意思。

二是神會在慧能去世二十年後，冒著極大的危險北上京洛地帶與北宗展開激烈的辯論，以爭奪禪宗的正統地位。這件事被如實記入敦煌本《壇經》。胡適認爲這一點可以證明敦煌本《壇經》出自神會門下。

三是胡適發現《壇經》中有許多部分和新發現的《神會語錄》完全相同。因此，他推論《壇經》是神會一系的僞造。

許多學者對胡適的看法提出了不同意見：第一、印順、呂澂等學者先後指出，胡適對韋處厚所寫的碑銘發生了誤解。韋處厚的意思不是神會門下「竟成《壇經》」，而是「竟成《壇經》傳宗」，即形成了一種用《壇經》傳宗的制度。第二、印順指出，敦煌本《壇經》不是《壇經》的最古本，因此，儘管敦煌本上有二十年懸記的記載，但是這至多說明了神會一系把二十年懸記羼入了敦煌本的《壇經》，並不能說明《壇經》就是神會一系的創作。印順特別從思想特徵上考查了敦煌本《壇經》與神會禪學的差異，他說：「敦煌本特別重視『自性』，『自性變化一切』，這是神會禪學所沒有的。法身與色身的對立，色身離法身就是死了的見地，在有關神會的作品中，也沒有發現。神會專提不作意，而敦煌本卻一再說到作意②。」胡適由《壇經》中的個別情節與神會事跡相會而判定整部《壇經》均由神會門下所作，是難以成立的。

胡適提出的第三個理由更難服人。神會本身爲慧能弟子，他的思想受到老師的影響，甚或在許多方面與老師一致，本屬正常。怎麼可以由此確定《壇經》即神會所作呢？如果胡適的這個推理能夠成立，那麼《壇經》與《神會語錄》中不一致的地方又該如何解釋呢？在這

裡，我們基本上同意印順法師的論斷：「現存的《壇經》應分爲二部分：一、（原始的）《壇經》——壇經主體，是大梵寺開法的記錄。二、《壇經》附錄，是平時與弟子的問答；臨終付囑，以及臨終及身後的情形③。」應該說，「壇經主體」部分基本上反映了慧能的思想，內容也比較穩定，而「附錄」部分則爲慧能歿後諸弟子所爲，內容變化較大，神會一系所羼，「吾天後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法」④。亦即在這一部分說明，即便像已知最早的敦煌本《壇經》，也是經過長期編纂整理的產物，並非始終不變的定本。但這只能說明《壇經》在慧能說法記錄的基礎上，結合時代需要和禪宗思想的發展，不斷有所損益，而絕難得出如胡適所云的《壇經》與慧能無關，全爲神會一系僞作的結論。

二、關於法衣問題

在佛教史上，付法傳衣的說法古已有之，最早在《雜阿含經》卷四十一中，即有佛付法衣於迦葉的記載：「佛告迦葉，汝當受我糞掃衣。……若有正向，誰是世尊佛子，……付以

①《全唐文》，第七一五卷，第九二九九頁，中華書局版。
②《中國禪宗史》，第二二〇頁，上海書店一九九二年第一版。
③《中國禪宗史》，第二四五頁。
④《選編》，第二六頁。

法財？……應答我（迦葉）是①。」在禪宗史上，法衣也曾是正宗傳承的標誌。敦煌本《壇經》即明確記載五祖弘忍曾想在房廊下畫楞伽變相和「五祖大師傳授衣法」圖②。據惠昕等本，「傳授衣法」均爲「五祖血脈圖」，當指禪宗自中土初祖達摩，至慧可，至僧璨，至道信，至弘忍，一代一人，代代單傳的法衣傳承圖。

在《壇經》中，弘忍付法傳衣的經過寫得一波三折，扣人心弦。先是弘忍令諸弟子「各作一偈呈吾，吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，禀爲六代」③等，教授師神秀輾轉反側，思維良久，將心偈寫到南廊壁上後，弘忍將神秀喚於堂內，說「若是汝作，應得我法」④。神秀承認後，沒想到五祖又變了卦，認爲神秀對佛法的理解只到門前，尚未深入堂奧，遂讓他且去，「一兩日來思維，更作一偈來呈吾，若入得門，見自本性，當付汝衣法」⑤。然神秀終於作不出，而不識字的獦獠慧能的一首偈卻打動了弘忍，於是「五祖夜至三更，喚慧能堂內，說《金剛經》。慧能一聞，言下便悟。是夜受法，人盡不知，便傳頓法及衣，汝爲六代祖，衣將爲信禀，代代相傳，法以心傳心，當令自悟」⑥。「能得衣法，三更便去」⑦。但還是走漏了風聲，引來數百僧衆追逐，其中有一僧追上，「慧能即還法衣，又不肯取，言：我故遠來求法，不要其衣」⑧。這些記敘，後來的諸本《壇經》完全相同。契嵩本和宗寶本還增添了慧能在廣州法性寺遇印宗法師時，印宗曾「告請傳來衣缽，出示大衆」⑨，驗明慧能身分的情節。

《壇經》之外，禪宗的許多著作都涉及到法衣，如在神會的《南宗定是非論》中，即有盜衣的傳說：景龍三年（西元七〇九年），普寂禪師的同學，西京清禪寺廣濟，到韶州來，夜半進六祖居，欲偷傳法袈裟，被慧能喝了出去⑩。《圓覺經大疏鈔》中也說「法信衣服，數被潛謀」。慧能生前圍繞袈裟展開的紛爭就是很激烈的。

據上述材料，我們可以斷定禪宗史上曾經存在過付法傳衣的傳宗制度，而且慧能也很可能擁有過法衣。慧能受弘忍付法傳衣，當不是門人爲爭奪正統編造出來的。關於這一點，我們還可以舉出以下旁證：

*1.*神龍二年（西元七〇六年），唐中宗征召慧能入京，現存〈召曹溪慧能入京御札〉中記載：「朕請安、秀二師，宮中供養。萬機之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問⑪。」「安」是道安（約西元五八一——七〇九年），「秀」即神秀，與慧能同爲弘忍弟子，都承認慧能密受法衣。

*2.*開元二十二年（西元七三四年），神會在河南滑台召開論定禪宗宗旨的大會，聲稱「經今六代，內傳法契以印證心，外傳袈裟以定宗旨。從上相傳，——皆與達摩袈裟爲信，其袈裟今見在韶州，更不與人」⑫。關於慧能之後法衣的去處，禪宗各派異說紛紜，但關於慧

①《大正藏》卷二，第三〇三頁。
②《選編》，第六頁。
③《選編》，第五頁。
④⑤《選編》，第七頁。
⑥⑦⑧《選編》，第八頁。
⑨《壇經導讀》，郭朋著，巴蜀書社一九八七年版，第二八——二九頁。
⑩《神會和尚遺集》，第二九二頁。
⑪《全唐文》卷十七，第三五二頁。
⑫《神會語錄》，見《選編》，第一八五頁。

能承受法衣，則未曾在禪宗文獻中見到任何異議，這說明慧能受弘忍法衣是各派的共識。

3.《別傳》中提到，慧能歿後法衣曾被請入宮內供養。上元三年（西元七六一年），「勅曹溪山六祖傳（法）袈裟，及僧行滔，幷俗弟子（五人）韋利見令水陸給公乘，隨中使劉楚江赴上都」①。「袈裟在京總持寺安置，經七年」②，永泰元年（西元七六五年）「勅楊鑑：卿久在炎方，得好在否？朕感夢送能禪師傳法袈裟歸曹溪。尋遣中使鎮國大將軍楊崇景，頂戴而送。傳法袈裟，是國之寶，卿可與能大師本寺如法安置」③。

現在的問題是，作爲禪宗傳承的標誌，爲什麼法衣自慧能以後就不再傳了呢？這確是禪宗史上一個饒有趣味的問題。一般資料顯示，停止法衣傳宗的主要原因是避免爭執。敦煌本《壇經》中，慧能在寂滅前明確告訴門人「衣不合傳」④，契嵩本和宗寶本則直接增添了弘忍傳衣慧能時的鄭重囑付：「衣爲爭端，止汝勿傳，若傳此衣，命如懸絲⑤！」神會在《南宗定是非論》中說「因此袈裟，南北僧俗極其紛紜，當有□□相向」⑥。賈餗撰〈揚州華林寺大悲（靈坦）禪師碑銘幷序〉：「及曹溪將老，神會曰：衣所以傳信也。信苟在法，衣何有焉！他日請祕于師之塔廟，以熄心競。傳衣繇是遂絕⑦。」圭峰《圓覺經大疏鈔》說：「緣達磨懸記，六代後命如懸絲，遂不將法衣出山⑧。」

避免爭端無疑是法衣停傳的重要原因，但我們認爲這只是形式原因，外在原因，一代一人的法衣傳宗制度的消亡還有深刻的思想背景，這個過程是與佛教的中國化分不開的。一脈單傳的傳宗制度的主要作用是維護禪法的純正性和持久性，使之不致變質、斷滅。每一代都有一位大師作爲佛法的表率和準繩，具有解釋經典的權威性，擔負著攝守和護持佛法的責任，代表著佛法的正統。禪宗在中國創立，從達摩到弘忍都採用了這種傳宗制度，沒有引起太大爭議。但自慧能始，佛教與中國傳統文化內在地融合起來了，固有的禪宗思想已不能滿足

當時中國社會發展的需要，傳統的禪宗思想發生變質，這集中體現在中國化的佛學經典慧能《壇經》中。作爲佛教中國化的結果，慧能以後的禪宗成了眞正的中國佛學，在基本精神上它尤重主體佛性自覺，與印度佛學的主旨頗爲不同。對佛教思想的創造性發展，必至使信徒由思想認識的不同引出宗派的分化。

對於何種詮釋更符合佛祖本意的問題，自慧能時代始便成爲禪宗的一個爭論焦點。當年五祖弘忍傳佛法時，選擇了慧能，認爲慧能的偈更合佛法大意，然從神秀後來成爲「二京法主，三帝國師」，雄峙北方的局面看，神秀對佛法的理解無疑也得到了廣泛的認同。再往後，禪宗出現五家七宗，對禪法的理解也就更加見仁見智了。到底誰的思想眞正合乎正統呢？合乎正統便是最高的追求嗎？這些問題從慧能開始便不斷受到禪門信徒的挑戰。弘忍極其敏銳地直覺到了這一點，所以他才囑付慧能不再傳衣，也就是說，自慧能開始，一代一人，單脈相傳的傳承制度由於思想認識上的多樣化，已經不再適合時代的要求了，禪宗已進入百花

①《續藏經》第一四六卷，第四八七頁。
②《續藏經》第一四六卷，第四八七頁。
③《續藏經》第一四六卷，第四八七頁。
④郭朋《壇經對勘》，第一四九頁，齊魯書社一九八一年版。
⑤郭朋《壇經對勘》，第二一一—二二頁，齊魯書社一九八一年版。
⑥《神會和尚遺集》，第二九三頁。
⑦《全唐文》第七三一卷，中華書局版。
⑧《續藏經》第十四卷，第二七七頁。

齊放的時代。這樣，禪宗的傳法制度便由法衣單傳改變爲分頭並弘，這就是禪宗的《壇經》傳宗制。從歷史上看，神會後來被敕定爲七祖，已起不到攝導大衆，統領禪宗的實際意義，而後來的南嶽、青原諸門就更無人稱什麼八祖、九祖了。可以說，一代一人的法衣傳宗制度自慧能以後便在中國壽終正寢了。

從敦煌本《壇經》看，當時禪宗諸門實際上已經接受分燈接席的《壇經》傳宗制度。慧能臨終前向門人法海等解釋說：「若據第一祖達摩頌意，即不合傳衣，聽吾與汝頌。頌曰：……吾本來唐國，傳教救迷情，一花開五葉，結果自然成①。」「葉」者，世也。「五葉」即五世。神會在洛陽請「太尉房琯作六葉圖序」②。李邕作〈大照禪師塔銘〉說「今七葉矣」③，其中所用「葉」字，均爲「世」義。五祖在此說「一花開五葉」，即標誌禪宗由初祖達摩至六祖慧能共五傳，以後百實皆成，不必一代一人地傳承了。敦煌本《壇經》還明確記載了慧能滅度前分燈傳席的情景：「大師（指慧能）遂喚門人法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法汝、神會，大師言：汝等拾弟子近前，汝等不同餘人，吾滅度後，汝各爲一方頭，吾教汝說法不失本宗④。」後來的諸本《壇經》都延續了這種說法，表明新的傳宗制度已被認同。

法衣失去傳法憑據的作用後，其重要性無疑大大降低了，但它的下落卻不能不引起禪宗門人的關注。自慧能之後，法衣的去處成爲衆說紛紜的問題，有鎮留曹溪說、西入四川說等等。其中，四川保唐宗所著《曆代法寶記》不曾受到重視，實際上卻是一部很有價值的著作。保唐宗，弘忍門人智詵創，流行川中。該書兩次提到，六祖慧能將寂滅時，有門人問他法衣當付何人，慧能回答：法衣將被一女子得去，但從此該袈裟將失去傳法信物的作用。那麼，這個能得到禪宗傳宗信物的女人是誰呢？該書又載，智詵和慧能都曾受到爲武則天說法的

邀請，智詵從命而慧能未曾奉詔，於是武則天就把慧能的傳法袈裟迎請到身邊，以慰對六祖慧能的敬仰之情。該書還說，智詵回四川時，武則天爲表敬重，將慧能的傳法袈裟轉送於他，同時另贈磨納袈裟給慧能。根據這個說法，法衣當經武則天之手，留傳到了西蜀，雖然他已經失去傳法信物的意義。

我們知道，南宗的史料和《別傳》等，曾多次提到武則天曾賜慧能袈裟，王維的〈六祖能禪師碑銘〉寫道：則天太后、孝和皇帝「遂送百衲袈裟及錢帛等供養」⑤。顯然，武則天等人曾賜慧能袈裟可能確有其事。至於賜衣的原因，固然有表示敬仰之意，但也未必沒有因法衣轉送他人，而另贈替代物的可能。《曆代法寶記》的法衣入蜀說，並非定屬無稽之談。

《壇經》自契嵩本開始，即加入了四川僧人方辯的故事，似可作爲法衣入蜀說的旁證。契嵩本寫道：「忽有一僧來禮拜云：方辯是西蜀人，昨於南天竺國見達摩大師，囑方辯：速往唐土！吾傳大袈葉正法眼藏及僧伽梨，見傳六代於韶州曹溪，汝去瞻禮。方辯遠來，願見我師傳來衣鉢⑥。」把西蜀僧人方辯與法衣聯繫起來，似有意爲法衣入川說作鋪墊。宗寶本更爲此加注說：「師（指慧能）乃以衣酬之，辯取衣分爲三：一披塑像，一自留，一用棕裹

①《選編》，第二六一—二七頁。
②《宋高僧傳》卷二十八。
③《全唐文》第二八〇卷。
④《選編》，第二四頁。
⑤《選編》，第七五頁。
⑥《壇經對勘》，第一二七頁。

瘞地中①。」如果川人方辯有一塊自留的法衣，那將它帶回四川的可能性是很大的。

當然，這只是禪宗史上關於法衣去處的一種傳說而已，很難說有嚴格的意義。但通過這些故事，我們或可爲慧能法衣的下落作一個猜測，即：在禪宗分頭弘化制度建立後，法衣也難再完整保存而不得不一分數份了。以後隨著《壇經》傳宗制的完善，法衣在信徒中漸失其神聖意義，也就最終消聲匿跡了。

三、關於《壇經》傳宗

從慧能開始，禪宗在向弟子們傳法的同時，還要傳一卷《壇經》，並注明去處、年月日、姓名，作爲傳統的依約。沒有《壇經》，即無禪宗稟承。這樣，《壇經》就不僅僅是代表慧能思想的著作，而且是禪宗正宗的依據，具有和法衣一樣的象徵功能。這便是代替法衣傳宗制的《壇經》傳宗制度。法衣只有一件，只能單傳，而《壇經》則可以大量抄寫，《壇經》傳宗適應了禪宗分頭弘化的需要。

從敦煌本《壇經》的格局看，該會即明顯具有傳宗依約的功能，而絕不僅僅是慧能的大梵寺講經記錄。該本在一開頭介紹全經基本情況時，即寫明：「刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者，承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以爲稟承②。」全經的最後一句是：「如根性不堪，材量不得須求此法，達立不得者，不得妄付《壇經》，告諸同道者，令識蜜意③。」在經的結尾部分，還注明了該經當時的傳承血脈：「此《壇經》，法海上座集，上座無常，付同學道際，道際無常，付門人悟眞，悟眞在嶺南曹溪山法興寺，見今傳授此法。如付此經，須得上根知，心信佛法，立大悲，持此經，以爲傳承，於今不絕④。」這些內

容說明敦煌本《壇經》具有傳宗標誌的性質。

敦煌本《壇經》對於《壇經》傳宗制的內含、形式、作用以及當時的實踐都有明確的界定和記述。經中寫道：「若論宗旨，傳授《壇經》，以此爲依約，若不得《壇經》，即無稟受。須知去處、年月日、姓名，遞相付囑，無《壇經》稟受，非南宗弟子也。未得稟受者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍⑤。」這對我們生動地描繪了一幅《壇經》傳宗圖：衆弟子在曹溪修禪，至某弟子開悟了，師父贈其一部《壇經》，同時在經上寫明該弟子的弘法去向，離開的年月日，以及弟子姓名，或許還可以蓋上曹溪的印章。弟子擁有此經，便證明自己爲禪宗正統。以後有了自己的寺院，亦可以如法泡製，遞向下傳。慧能滅度前，已將《壇經》分頭弘傳，敦煌本載：「大師言：十弟子，以後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟授《壇經》，非我宗旨，如今得了，遞代流行，得遇《壇經》者，如見吾親授⑥。」「拾僧得教授已，寫爲《壇經》，遞代流行，得者必當見性」⑦。

從敦煌本《壇經》看，法海是在《壇經》傳宗制下，較早稟承正統的重要人物。在慧能

① 《壇經對勘》，第一三四頁。
② 《選編》，第四頁。
③ 《選編》，第三一頁。
④ 《選編》，第三一頁。
⑤ 《壇經校釋》，第九八頁。
⑥ 《選編》，第二五頁。
⑦ 《選編》，第二五頁。

的晚年弟子中，法海是排在第一位的。《壇經》的最早寫本即爲法海集的慧能講法記錄，慧能臨終付法《壇經》時，法海又排在十大弟子之首，當慧能說出自己的大限時，又是「法海等衆僧聞已，涕淚悲泣」①，特別是當衆僧知道慧能將不久於人世之後，法海不避嫌疑提出了極爲敏感的問題：「大師之後，衣法當付何人②？」這一系列活動，說明了法海在慧能門下的特殊地位。《壇經》中也明確地記載了法海一系傳授《壇經》的次序。可以說，法海是我們目前所知的直接從慧能手中稟受《壇經》的人物。

神會一系對《壇經》傳宗制的實施起了積極的推動作用。當年神會北上中原責難北宗、確立慧能的六祖地位時，最有力的工具就是法衣。神會可以用法衣確立慧能的六祖地位，但他的門下卻無力以之爲神會爭得七祖的地位，因爲神會沒有法衣。怎樣才能確定神會的法統呢？神會門人自然會想到《壇經》傳宗制。一般認爲，目前所見的敦煌本《壇經》是經過神會一系纂編的，神會一系手中有一册曹溪正傳的《壇經》應該說沒有問題。也正是由於這個原因，神會一系竭力鼓吹慧能的衣不再傳、《壇經》傳宗的思想，客觀上推動了禪宗新的傳宗制度的確立。當然，法衣傳宗和《壇經》傳宗的最大區別是單傳和分傳，禪宗門人可以爲其爭得七祖的地位，但爭不來唯一正統的地位。神會歿後被敕爲七祖，也主要是由於政治原因，而無前六祖那樣的宗教意義了。

《壇經》傳宗是禪宗思想發展的結果，它爲禪宗在中國社會的生存、流傳和普及起了極其重要的作用。在印刷術產生以前，佛教經典的保存和傳播主要靠抄經，禮敬佛法的最重要方式之一也是抄經，這作爲佛教日常生活的一種風氣一直延續至今。在禪宗的發展史上，付囑一部《壇經》作爲正統依約的方式，無疑有助於該經的保護和流播。即對一般佛教徒抄經求福而言，《壇經》的這種特殊地位當然地會刺激人們的抄寫欲望。作爲一部中國和尚富於

獨創性的經典，如果不能在較短的時間內迅速擴散、贏得大衆，那麼在汗牛充棟的印度原典面前，是很難產生它後來那樣大的影響的。《壇經》傳宗制對於這部經典成爲中國佛教最重要的著作，成爲在印度經典之外唯一被奉爲「經」的著作，乃至對於禪宗成爲中國社會流傳最深入廣泛，影響最大的佛教教派，都有積極意義。

《壇經》傳宗制度的確立，還爲後代信徒損益增減提供了方便，成爲禪宗後來百花齊放的一個條件。一代一代的高僧大德在傳承《壇經》的過程中，自然會根據時代的需要和自己的理解不斷改編它，並因此構成自己宗派的特色。如果沒有《壇經》傳宗的制度，我們很難設想今天能看到數以十計的《壇經》版本。

《壇經》版本的發展是禪宗思想史發展的一個重要側面。《壇經》傳宗制激發了歷代禪宗的理論創造欲望。

《壇經》傳宗是具有中國風格的宗教傳宗制度，是中國僧人聰明智慧的體現。它後來演變爲禪宗的「法卷」傳法，一直沿用至今。「法卷」傳法的儀式是：法師——傳法者登高座，法子——受法者禮拜、長跪、合掌。傳法者宣讀法卷，然後將法卷交給受法者。法卷的內容是：先稱列七佛，次從西天初祖大迦葉，到二十八祖菩提達摩，即東土初祖，再到六祖慧能。每祖之後或有付法偈。下面屬於某宗，便又從其第一世列起，直至當今。如傳法者爲臨濟宗，那就從南嶽懷讓到「臨濟正宗第一世臨濟義玄法師」，這樣的三世、三世，一直列到當前的傳法者——「臨濟正宗四十×世×××禪師」。法卷付於法子，說一付法偈，然後記

①《選編》，第二五頁。
②《選編》，第二六頁。

上年月日。顯然，這樣傳宗方式與《壇經》中記載的傳宗方式是極為相似的，這說明了《壇經》傳宗制的強大生命力。

當然，《壇經》傳宗的宗旨仍是心法相傳。佛法以心傳心，是內容，《壇經》付法是形式。如果過分強調傳法的形式，就難免魚目混珠，泥沙俱下。這一點在神會一系採用《壇經》傳宗制不久，便受到時人的批評。前引韋處厚在〈興福寺內供奉大德大義禪師碑銘〉中，就說：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷眞，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣①。」這恐怕是神會的弟子為擴大影響，放鬆了標準，忽視了密傳心印，專注於《壇經》付法的形式，而引起不滿了。就禪宗的發展而言，這或許是一個難以消除的矛盾，對學法者要求過嚴，或會曲高和寡，影響發展；反之，則又可能南郭雲集。

四、《壇經》和《曹溪大師別傳》

現存的契嵩本《壇經》（實為曹溪原本）與較早的敦煌本、惠昕本差異較大，契嵩本（包括祖於契嵩本的宗寶本）中為敦煌本，惠昕本所沒有的內容，在《曹溪大師別傳》中又大都可以見到，這種異同情況引起了近現代學者濃厚的興趣。對這種關係的研究也是由胡適發起的。

胡適於一九三〇年作《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》就《曹溪大師別傳》（下簡稱《別傳》）之眞偽、作者、年代及《別傳》與《壇經》的關係等作了一番考證，指出該傳的多種訛誤，在禪宗歷史研究方面影響很大，以致於今人多從其說。但胡氏在這篇文章（下稱胡文）中的論述也有不當之處，這裡擬以胡氏之說為線索，對其再作考察。

胡文云：「《別傳》一卷，中國已無傳本。此本是日本所傳，收在《續藏經》二編乙十九套第五冊，第四八三—四八八頁②。」並對日本僧人於西元一七六二年在傳後附注的有關《別傳》來源的說明作了考證，斷定此傳是日僧最澄於貞元二十一年（西元八〇五年）在越州抄寫帶回日本的本子。胡適進而確定《別傳》的作者和創作年代，說：「此《傳》作者不知是誰，然可以考定他是江東或浙中的一個和尚，其著作年代爲唐建中二年（西元七八一年）在慧能歿後六十八年③。」觀於這一論點，胡適所持的理由是《別傳》中慧能臨終時對門人說了一則懸記：「我滅度七十年後，有東來菩薩，一在家菩薩，修造寺舍；二出家菩薩，重建我教。」稍後一段中，《別傳》又有文曰：「大師在日，受戒、開法、度人三十六年，先天二年壬子歲滅度。至唐建中二年，計當七十一年④。」胡適推論說：「七十年後的預言，與後文所記『至建中二年，計當七十一年』，正相照應。作傳的人要這預言應在自己身上，卻不料因此暗示成書的年代了。大概作者即是預言中的那位『出家菩薩』。可惜他的姓氏不可考了⑤。」進而，胡適又就《別傳》的眞僞得出結論說：「《別傳》的作者是一個無學問的陋僧，他閉門虛造曹溪大師的故事，裝上許多年月，儼然像一部有根據的傳記了。可惜

①《全唐文》第七一五卷，第九二九九頁，中華書局版。
②郭朋《壇經校釋》，第一三二頁，中華書局一九八三年版。
③郭朋《壇經校釋》，第一三三頁，中華書局一九八三年版。
④郭朋《壇經校釋》，第一三三頁，其中胡文中無「至」字，此處「至」字係本文據《壇經校釋》，第一三〇頁《別傳》文添。
⑤郭朋《壇經校釋》，第一三三頁，中華書局一九八三年版。

他沒有最淺近的算學知識，下筆便錯，處處露出作僞的痕跡①。」

應該肯定的是，胡適確實獨具慧眼，他看到了《別傳》中「滅度七十年後」和「記當七十一年」的關係，以及《別傳》中作僞的部分痕跡，但是也必須指出，胡適結論之得出過於倉促。

*1.*胡文中「大概作者即是預言中的那位『出家菩薩』」的推斷，並無足夠根據——爲什麼《別傳》就不能是那位「在家菩薩」的作品，抑或諸位菩薩共同努力的結晶，甚至是他們門人的創作呢？或言「出家菩薩」在佛教界內具有更優越的社會地位，「在家菩薩」因其身分的局限，沒有資格承受法統衣缽，故胡適說作者是「出家菩薩」而不說是「在家菩薩」立論是完全正確的。

筆者則認爲所謂「立論是完全正確的」這種推論並不完全正確，因爲《別傳》中當神會問六祖作爲正統標誌的袈裟爲什麼不傳給包括自己在內的某個弟子時，六祖即說懸記「有東來菩薩」，一在家、二出家云云，並沒有明說只有出家菩薩能得衣法，而在家菩薩是不得衣法的。我們不妨這樣設想：居士固然沒有資格領導僧尼，卻不必不得正法。事實上，傅大士、龐居士等在佛教史上的地位很高，遠非很多僧尼可比。此在家菩薩如果願意，爲何不可做一次維摩詰呢？且記當年慧能就是以在家人身分力挫弘忍門下衆多的出家弟子而成爲六祖的，《宋高僧傳》還辯論說：「是法寧選緇白？得者則傳②。」所以此在家菩薩在爭法統的問題方面也是不容輕視的。

再者，我們討論的是作者的問題，而非得正法者，所以縱然懸記中沒有「在家菩薩」得受衣法的意思，也不妨礙這樣一種可能，即「在家菩薩」幫助「出家菩薩」編造了懸記，因爲能借「出家菩薩」的光使自己的名字出現在懸記裡，對提高知名度總會有所幫助。所以筆

者的懷疑還是能夠成立的。

2.《別傳》中：「計當七十一年」一段話（上引）是一個完整的句群，然而這個句群下還有一句話：「其年，衆請上足弟子行滔守所傳衣。」從「上足弟子」四字來判斷，「其年」應指先天二年，而非建中二年。這樣「其年」一句就通過時間關係同前一個句群緊密聯繫起來，否則「至唐建中二年，計當七十一年」一句就顯得非常突兀，而且《別傳》對何以止於建中二年未作任何說明，這就加重了此段文字中的混亂。胡適只從「計當七十一年」與預言時間的相合，就斷定成書的年代，其推理缺乏邏輯的嚴密性。因爲計時，所以「至唐建中二年」的原因，《別傳》並未說明，「計當七十一年」可以暗示一事，但未必就是作傳的時間。

3.筆者以爲，此「計當七十一年」的計時標誌，應是「東來菩薩」降臨曹溪之事。由於此懸記的作者要「菩薩」東來這件事和「七十年後」這個時間搭上關係（說把時間和事件搭上關係或許更符合事實一些），所以「菩薩」東來時距慧能卒年「計當七十一年」才是他或他們強調的重點，至於作文的時間是否「計當七十一年」，對於作者來說，是無關緊要的，作者不會爲點明作文時間而煞費心機。

再者，依行文習慣，要說明作文時間時，通常只寫上某年月日就行了，而無必要計算時間間隔，而此處「計當」二字，出語頗重，似乎不是專爲作文時間而發。故此「計當七十一年」至多能夠暗示作懸記的時間，而不能看做是作文的時間。筆者以爲，爲防爲人作嫁之虞

①郭朋《壇經校釋》，第一四〇頁。

②《宋高僧傳》第八卷，第七六頁，中華書局，一九八七年版。

，懸記的編造不會早於「東來」之事。故此「懸記」或作於建中二年（西元七八一年），但也完全有可能晚於此年，亦不會太晚，因爲懸記若做得過晚，別人則會淡忘「東來」的大致年份。對要「重建我教」的東來菩薩等人也是雨後送傘了。單從上述資料要判定《別傳》創作的具體年代是不可能的事。我們可以猜測，由於某種原因，《別傳》在流傳過程中遺失了一段敘述二菩薩東來事跡的文字。

但「懸記」還不等於《別傳》。我認爲《別傳》比懸記出現得更晚，《別傳》的作者也不是懸記的「作者」。假如胡適關於「日僧最澄於貞元二十一年」將《別傳》帶回日本的考證可信的話。那麼，《別傳》應作於「懸記」出世一段時間後至貞元二十一年（西元八〇五年）之間，採用多篇文章匯編而成，其中一篇就有「懸記」的故事，至於那個好事者的身分、姓名，已無法得知了。上段中理由第二可作爲此論的一個證據，我們不妨在《別傳》中再找一個內證。

關於《別傳》作者與年代的考證，胡適忽略了《別傳》中這麼一段話：

其年四月八日，大師爲大眾初開法門曰：「我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白黑，非有非無，非因非果。」大師問眾人：「此是何物？」大眾兩兩相看，不敢答。時有荷澤小沙彌神會，年始十三，答：「此之（按：『之』當作『是』）佛之本源。」大師問：「云何是本源？」沙彌答曰：「本源者，諸佛本性。」大師云：「我說無名無字，汝云何言佛性有名字？」沙彌曰：「佛性無名字，因和尚問，故立名。正名字時，即無名字。」大師打沙彌數下，大眾禮謝曰：「沙彌小人，惱亂和上。」大師云：「大眾且散去，留此饒舌沙彌。」至夜間，大師問沙彌：「我打汝時，佛性受否？」答曰：「佛性無受。」大師問：「汝知痛否？」沙彌答：「知痛。」大師問：「汝既知痛，云何

道佛性無受？」沙彌答：「豈同木石？雖痛而心性不受。」大師語沙彌曰：「節節支解時，不生嗔恨，名之無受。我忘身爲道，踏碓直至跨脱，不以爲苦，名之無受。汝今被打，心性不受。汝受諸觸，如智證得眞，正受三昧。」沙彌密受付囑。①

胡適只看到契嵩本《壇經·頓漸品》中「吾有一物……諸人還識否」一問及回答與《別傳》有某種程度的相似，卻不曾注意《別傳》中該段這樣幾個細節：

1.「大衆兩兩相看，不敢答」時，神會機敏而對，引起了大師慧能的興趣。

2.「大師打沙彌數下」，實寓無限禪機和深意，衆人竟仍不解，誤以爲大師發怒，「禮謝曰：『沙彌小人，惱亂和上。』」

以上兩點中，神會聰慧如此，衆人卻如此愚鈍。「小沙彌」怎能不獨受六祖青睞呢？

3.「沙彌答曰「本源者，諸佛本性」之後，大師饒有興趣地問：「我說無名無字，汝云何言佛性有名字？」這針鋒相對，循循善誘地問答，使我們不由地想起《壇經》中慧能初見五祖時的場面——慧能反駁五祖的話，說「佛性有何差別②？」五祖半喜半嗔，「遂發遣慧能令隨衆作務」③。

4.《別傳》中有：「大師云：『大衆且去，留此饒舌沙彌。』至夜間（大衆即已散去，何必等到夜間——筆者加），大師問沙彌……沙彌密受付囑。」看了這幾句話，讀者會立即想到《壇經》中的情節：「大師欲更共語，見左右在旁邊，大師更不言④。」「五祖夜知（

①郭朋《壇經校釋》，第一二六頁，中華書局一九八三年版。本文引用時標點略有改動。

②③郭朋《壇經校釋》，第八頁，中華書局一九八三年版。本文引用時標點略有改動。

④郭朋《壇經校釋》，第八頁，中華書局一九八三年版。本文引用時標點略有改動。

至？）三更喚慧能堂內，說《金剛經》」①。五祖與慧能、六祖與神會，二者何其相似乃爾！這不是比附又是什麼？慧能和神會的表演，不正是當年五祖付法的再現嗎？慧能從弘忍處密受付囑，成爲六祖，「沙彌密受付囑」②，也該是禪宗七祖了吧。

5.比附還不止於此。《別傳》中慧能在東山踏碓舂米時，爲提高工效，曾將巨石繫於腰間，而上述引文中「節節支解時」這段文字來看，「我忘身爲道，踏碓直至跨脫……汝今被打……」，語氣、態度何等親切，何等感人那！《壇經》中當年五祖弘忍不是也曾這樣關懷過年輕的慧能麼？以慧能的口氣，將年幼的神會和年輕的慧能相比，其用意是再明白不過的了。

從上面的五點分析，我們可以得出這樣一種結論，即《別傳》中這段文字在製造「神會是慧能的正法弟子」的輿論。或言，僅從受密付囑等一系列情節就推論神會是「得衣法者」，是不夠充分的。因爲在慧能以後的禪宗文字中，有許多充滿此類神秘色彩的授法故事。事實上，逗機鋒等成了後來禪宗的主要傳法方式云云。筆者以爲，這個反駁不能成立。理由如下：一、不管神秘色彩如何濃重、相同，《別傳》中神會得法這一故事情節的獨特性卻是不可替代的；二、神會一代禪宗弟子（竟還有「東來菩薩」！）有一個爭奪祖位的問題，非以後各代門人可比；三、這代弟子得法故事中有神秘色彩的並不眞的太多，從現有的資料來看，僅有的幾個，如行思、懷讓等，多是爭當七祖呼聲甚高的人物；四、「密受付囑」四字有特殊含義，不可能另作別的解釋。所以筆者堅持認爲對此情節的分析能夠成立。

但是這樣一來，問題就複雜了。因爲如果《別傳》的作者眞是「懸記」中的「菩薩」，那麼他或他們就絕不會把神會請到《別傳》中來，爲他編造一個「小沙彌」的故事來和自己分庭抗禮。由此似應承認：《別傳》並非出於一人之手筆，而是某人對數篇文章——其中有

「懸記菩薩」，亦或他們的弟子門人寫的，也有神會及弟子們寫的。胡氏考證出《別傳》有弘忍付法慧能時所說「衣爲法信，法是衣宗……」一段，全抄自神會的《顯宗記》，即可證明此點——進行匯編的結果。只可惜他的編纂工作太劣了，也可能有些錯誤本就是原來文章上的，於是留下了《別傳》中的許多傷痕敗筆。我認爲這樣也可以解釋《別傳》何以會有許多片段文筆極其流暢，許多地方卻文理不通的現象。反過來，這些流暢與不通又可作爲這種說法的佐證。我想，這不是循環論證。

那麼，「懸記」菩薩與神會之間是否還有通融的餘地呢？應該說，這是不可能的。《別傳》說：「大師在日，景雲二年，先於曹溪造龕塔。後先天二年七月，廓宇尤未畢功，催令早了：『吾當行矣。』門人猶未悟意。」依文中語氣來看，此龕應是慧能爲自己準備的墓塔。有了造塔的背景，又頻頻催促完工，而門人對這樣簡單明白的話還竟不能「悟意」，——把衆人描寫得如此愚笨，無非是想說明他們均不堪重任，難以繼承祖位，正是爲懸記埋下伏筆——這本來已是不可能的事情。但更蠢的事情還在後面。《別傳》說：「大師染疾，諸門人問：『大師，法當付囑阿誰？』答：『法不付囑，亦無人得。』」這一問一答，除從禪宗機鋒的角度理解外，是否還可以這樣解釋：得正法者不在此諸門人之列。然而有著極好的根器，又經過多年修行的神會——此人三十多年以前已「密受付囑」了——竟還不知就裡地問道：「大師，傳法袈裟，云何不傳？」憨呆之態可笑又可憐。慧能大師則答曰：「若傳此衣，傳法之人短命。不傳此衣，我法弘盛，留鎮曹溪。我滅度七十年後，有東來菩薩，一在家

①郭朋《壇經校釋》，第一九頁，中華書局一九八一年版。

②《壇經校釋》，第一二六頁。

菩薩，修造寺舍；二出家菩薩，重建我教。」

其中，「我法弘盛」和「留鎮曹溪」之間當有略文，這暫且不論，重要的是，這一系列的敘述中，「懸記」菩薩處處和神會作對，不但沒有維護神會地位的企圖，而且還想與他一爭高低。同是一個神會，在同一篇文章裡，沙彌時期和壯年時期的形象應該保持一致，縱使「密受付囑」一事不表明神會是得正法者，也是對神會的極高讚譽，那麼此處便不該如此貶低他。反過來說，懸記作者既苦心積慮要把「懸記」應驗在自己身上，就不該在《別傳》裡再寫上「密受付囑」四個字。一個作者在同一篇短文裡，把自己所關心的問題寫得這樣尖銳對立，是絕對不可能的。這再次說明，《別傳》確實不是一篇單一的文章，它定型的年代不是七八一年，而應該往後推移了。《別傳》的編者對祖位的問題不太關心，也不加核對，以致鬧出各為正統的笑話。

另外，神會被杖一事不獨見於《別傳》，許多資料都對其加以利用，極力渲染。有意思的是《壇經》等是為貶低神會，《別傳》的目的恰恰相反。宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中也講了這個故事：「有襄陽僧神會，俗姓高，年十四，來謁和尚，和尚問：『知識遠來大艱辛，將本來否？』答：『將來。』（問）：『若有本即合識主。』答：『神會以無住為本，見即是主。』大師云：『這沙彌爭敢取次語。』便以杖亂打……大師察其深悟情至，故試之也……和尚將入涅槃，默授密語於神會。」

這段文字用意和《別傳》中一段無別，情節也基本相同：一、神會密受付囑；二、兩處中神會均年幼；三、都進行了機智的對答，並且六祖對回答滿意卻故作不快；四、神會的回答雖有文字上的差異，但內容都是以無念無住為本的佛性論；五、六祖以杖擊之，看似處罰，實則傳心。當然兩者也有一些差異，如《別傳》中神會年十三，宗密說是十四，且誤作為

僧；《別傳》是初開法門時神會在場，宗密說是「來謁和尚」。《別傳》中是當時即密受付囑，宗密則說慧能將入涅槃時才傳心於神會等等。但這些差別都影響不了兩者主旨的相同。怎樣解釋這種巧合呢？若胡適關於日僧帶《別傳》回日本的考證無大差錯，就不能說是《別傳》抄襲了宗密，但斷定宗密曾參考過《別傳》似也不妥，因爲宗密曾在「承襲圖」中談正宗問題時講了好幾家，唯獨沒有指斥「懸記」菩薩爭奪祖位的行爲。如果宗密關於神會被杖的故事確是源於《別傳》，那就說明《別傳》很有影響，宗密當然更不會對懸記熟視無睹了。既然兩者沒有因襲的關係，情節上又非常相似，此相似之處又一致區別於其他資料，那麼我們似乎就可以說《別傳》和「承襲圖」兩者中神會被杖的故事出於同一資料。

由此可知，《別傳》中的故事並非《別傳》杜撰，而是來自另外一份資料，從其情節的完整性、目的的明確性及其與「承襲圖」的相似性，我們可以猜想，這種引用不是有目的的採納、改造，而是不加辨別地整塊移入。從這種角度看，宗密的「承襲圖」似乎可作爲我們觀點的一個旁證。

勿庸置言，契嵩本《壇經》中有許多細節和《別傳》相同或近似。胡適發現了這一點，從而認爲契嵩是據《別傳》而改《壇經》。胡文的推理過程是這樣的：敦煌本《壇經》中的懸記是六祖滅度二十年後，神會弘化京洛。《別傳》中則是七十年後，二菩薩東來。而契嵩本《壇經》中的懸記同於《別傳》，所以契嵩本《壇經》的懸記是抄自《別傳》的，因爲至契嵩時距神會入洛年代已經久遠，人們已將神會淡忘，不知二十年懸記究何所指了。契嵩之所以如此改動，是爲便於理解。禪宗史上曾有契嵩得「曹溪古本」《壇經》而校勒成卷之說，胡氏認爲，契嵩所得古本即《別傳》，而他所校之俗本則是眞正的古本，即敦煌本，其理由皆在於懸記。斷定「曹溪古本」即《別傳》之理由是二者皆用七十年懸記，前已有述，確

認契嵩所校之俗本乃眞正之古本，即敦煌本之依據則是二十年懸記時間之早。胡氏又進一步推論：旣然契嵩本中的懸記是抄自《別傳》的，那麼可知契嵩本中其餘和《別傳》相似的地方也是抄自《別傳》的①。

胡適所得出的「契嵩竄改《壇經》」這個觀點被許多學者接受，甚至有所發展，其實他的說法是值得懷疑的。

第一、胡氏的觀點建立在這樣幾個假設之上：*1.* 契嵩時「七十年後」懸記之說只見於《別傳》，且此傳當時在中國尚未失傳；*2.* 契嵩所見的俗本《壇經》必是今敦煌本，而且他所見的「曹溪古本」必是今《別傳》；*3.* 若假定 *2.* 成立，則必須假定契嵩確實由於二十年懸記不好懂的問題而依「古本」改了「俗本」，從而陷入循環論證；*4.* 若假定契嵩確曾改過懸記，就必得首先證明他有意作僞，這就又成循環論證。

第二、契嵩時人們對神會固已比較陌生，但記載神會弘化京洛，力挫北宗的文字猶在，二十年懸記並非如胡氏所說的那樣不好理解。

第三、契嵩遠晚於東來菩薩生活的年代，旣然名噪一時的神會都給人一種陌生感了，那麼名不見經傳的東來菩薩不是更加不爲時人理解了嗎？所以契嵩若眞地曾以七十年懸記代替二十年之說，則應是一種很奇怪的舉動。

第四、契嵩本改了懸記（依胡氏之說），卻收入神會大振宗風的記載，並對他的業跡做出充分而明確的肯定。今契嵩本未必眞是契嵩原本。即便如此，這種首鼠兩端的行爲也不符契嵩改換懸記的初衷。

第五、胡氏僅以契嵩本的懸記「抄自」《別傳》爲據，就斷言契嵩本中其餘和《別傳》相同或相似的地方也必是抄自《別傳》（參見上文及注），這個推論缺乏充足理由。

第六、胡適認爲契嵩本《壇經・頓漸第八》神會一條中「有一物」一段五十餘字同《別傳》相應部分近似，因而也是從《別傳》中抄得②。筆者以爲，此五十餘字的問答固非法海本所有，但契嵩本中問答的文字和寓意同《別傳》也都有了很大的不同。契嵩本中回答此是何物時說：「是諸佛之本源，神會之佛性。」《別傳》則說：「此之（按『之』當作『是』）佛之本源。」「本源者，諸佛本性。」「神會」與「諸佛」，這種思想上的差異不容我們忽視，何況《別傳》中這一問答是從正面表達，而契嵩本則是爲了進行批評。

第七、我們無法完全排除這樣一種可能，即除《別傳》之外，當時還有其他一些我們今天尚未見到，或者已不可能見到的資料。

第八、和契嵩同時代，爲契嵩本《壇經》作序的官吏郎簡說：「然六祖之說，余素敬之。患其爲俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考……更二載，嵩果得溪古本，校之，勒成三卷③。」

對於郎簡的話，我們有五點需要注意：

其一、胡適未能將郎簡之序證僞④。

其二、當時的俗本其文字不但「鄙俚」而且「繁雜」，幾至「殆不可考」的地步。今敦

①參見郭朋《壇經校釋》，第一三五頁胡文：「契嵩改本的收入七十年的懸記又可以證明他所依據的『曹溪古本』正是這部《曹溪大師別傳》。」

②參見《壇經校釋》，第一三六頁胡文，及《壇經校釋》，第一二六頁，《壇經對勘》，第一二二頁。

③《壇經校釋》，第一四八頁。

④參見胡適《壇經考之二》。

煌本由於傳抄的緣故，「殆不可考」的地方確實不少，但絕未「鄙俚」到讓人難以容忍的程度，也不比今契嵩本更「繁雜」！所以筆者推想，契嵩當時的俗本並非今法海本，而俗本之劣大概已成共識，契嵩所得之古本確比俗本要好。

其三、經述思想，傳重敘事，二者在體例、內容上都有天壤之別。除非嵩、簡二人有意作僞，否則不可能妄認《別傳》作比俗本《壇經》還要好的「曹溪古本」。

其四、郎簡序中說契嵩「得曹溪古本，校之」，依行文看，此「之」字所指，「曹溪古本」的可能性最大，而且俗本文字既「鄙俚繁雜」，那麼也不是校一下就能解決問題的，然而胡氏卻認爲契嵩是依「曹溪古本」而校俗本。

其五、郎簡序說契嵩本《壇經》被「勒成三卷」，縱使此序能被證僞，由於它被收錄在契嵩自己的著作裡，所以此語是絕不會僞的，而今明刻契嵩本卻被合成一卷，體例上的差異說明原契嵩本後又經人竄改或校訂過，至於改編的程度我們無法知曉，故當我們以明藏本去評估原契嵩本，尤其是拿明藏本作爲原契嵩本和敦煌本相比較時，其確實性就打了折扣。

綜上所述，契嵩校改《壇經》固屬事實，但據《別傳》而大改《壇經》之說則缺乏根據。比較契嵩本和宗寶本可知，明刻本比宗寶本簡單，所以假如明藏本對原契嵩本沒有太大改動而郎簡序又比較可信的話，那麼一個可能的推猜是：今曹溪古本（即明藏契嵩本）和敦煌本相異的內容，絕大部分在契嵩本所得的「曹溪古本」中都已有。契嵩因胡適的緣故，落下一個亂改《壇經》的惡名，實在太過冤枉了。

閱讀書目

《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，日本一九三四年森江書店，鈴木眞太郎、公田連太郎校訂敦煌本。
《六祖大師法寶壇經》，上海醫學書局丁福保箋注本。
〈六祖能禪師碑銘〉，王維撰，《六祖壇經箋注》，上海佛學書局。
《五燈會元》（宋）普濟著，中華書局一九八四年版。
《景德傳燈錄》（宋）道元纂，《大正藏》第五十一卷。
《曆代法寶記》，《大正藏》第五十一卷。
《金剛經集注》，（明）朱棣注，上海古籍出版社一九八四年版。
《續高僧傳》，（宋）贊寧著，中華書局，一九八七年版。
《神僧傳》，《大正藏》第五十卷。
《佛祖統紀》，（宋）志磐，《大正藏》第四十九卷。
《傳法正宗定祖圖》，（宋）契嵩著，《大正藏》第五十一卷。

參考書目

《中國佛學源流略講》，呂澂著，中華書局一九七九年版。
《唐代佛教》，范文瀾著，人民出版社一九七九年版。

《胡適禪學案》，柳田聖山主編，正中書局一九七五年版。
《漢唐佛教思想論集》，任繼愈著，人民出版社一九七三年版。
《周叔迦佛學論著集》，中華書局一九九一年版。
《中國禪宗史》，印順著，上海書店一九九二年版。
《中國佛教與傳統文化》，方立天著，上海人民出版社一九八八年版。
《隋唐佛教史》，郭朋著，齊魯書社一九八〇年版。
《宋元佛教》，郭朋著，福建人民出版社一九八一年版。
《印順佛學思想研究》，郭朋著，中國社會科學出版社一九九一年版。
《禪宗思想的形成與發展》，洪修平著，江蘇古籍出版社一九九二年版。
《禪宗：文化交融與歷史選擇》，顧偉康著，上海知識出版社一九九〇年版。
《禪宗著作詞語匯釋》，袁賓編著，江蘇古籍出版社一九九〇年版。

引論

在中國佛教史上，《壇經》是影響最大的禪門經典之一。一般認爲，它的思想淵源於《金剛經》的般若思想或者《涅槃經》的佛性思想。但是，筆者認爲，《壇經》思想不僅如此，並且還源於《維摩詰經》之將「般若性空」和「如來種」（早期佛性思想的一種）思想融合起來，宣揚「人性本淨」、「煩惱即是菩提」的「不二法門」思想。

《維摩詰經》的核心思想是「不二法門」。所謂「不二」，就是取消對立，從性空上泯滅一切差別。此經根據不二精神，提出「心淨則國土淨」和「即煩惱是菩提」的說法，並在此基礎上，宣揚了現實淨土思想，即「不捨道法而現凡夫事」，「不斷煩惱而入涅槃」的「世間與出世間不二」解脫法門。此思想在一定程度上反映了大乘佛教的世俗化現象，同時打破了出家和在家的界限。經中天女對舍利弗說：

> 是華無所分別，仁者自生分別想耳。若於佛法出家，有所分別，爲不如法，若無所分別，是則如法。①

這就否定了以現象爲主的出家和在家的區別，主張把「自性清淨心」作爲如法的條件。這就是說，眞正的佛法在於無分別之心。如果有人出家而修行，但迷著於有分別之心，這不

①鳩摩羅什譯《維摩詰所說經・觀衆生品》，樓宇烈主編《中國佛教思想資料選編》第四卷第一冊，第四〇四頁，中華書局，一九九二年九月第一版。鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，以下簡稱《維摩詰經》。《中國佛教思想資料選編》，以下簡稱《資料選編》。

是佛法。這種精神也體現在《壇經》中，慧能較明確地說：

若欲修行，在家亦得，不由在寺，在寺不修，如西方心惡之人，在家若修行，如東方人修善，但願自家修清淨，即是西方。①

又，維摩詰很明確地闡明：

汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。②

筆者認爲，其實佛教整個思想也可以融會於「不二法門」思想。因爲佛教否認執著於現象，也否認執著於本體，也否認相對主義觀念，主張無分別的中道思想。中道的概念是指不執著於生，不執著於滅，證「不生不滅」。《維摩詰經》的「不二法門」正是和這種思想是一致的。

在僧肇撰《維摩詰所說經注》中，鳩摩羅什把「不二法門」解釋爲：

萬法之生必從緣起，緣起生法多少不同，極其少者，要從二緣。若有一緣生，未之聞也。然則有之緣起，極於二法，二法既廢，則入於玄境，亦云二法門攝一切法門。③

這就是說，「不二法門」是指超越一切分別之相而絕對平等的眞理，也就是在佛教八萬四千法門之上。慧能在《壇經》中提倡的：

定慧體一不二；即煩惱是菩提；無相者於相而離相；無念者於念而不念；自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在；見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處；法元在世間，於世出世間；勿離世間上，外求出世間；有爲、無爲；暗、明；生、滅；有漏、無漏。④

等等，都是來源於「不二法門」思想。

《維摩詰經》除了「不二法門」思想以外，還有「心淨則國土淨」的心淨思想。「即時豁然，還得本心」的頓悟思想和「生死即是涅槃」等不二法門思想也是在「心淨」思想的基

礎上才能成立。如果有人還沒有「心淨」的基礎，他就不能逍遙於「煩惱即是菩提」的境界。《維摩詰經・佛國品》說：

隨其心淨，則一切功德淨。……欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。……若人心淨，便見此土功德莊嚴。⑤

這就是指如果自己本性清淨則整個世界都清淨，因而自性並不是離開煩惱而存在的，「煩惱即是菩提」。所以說，我們日常生活的世界就是清淨國土，有生死病老的人間世界就是常樂涅槃的佛國淨土，即「生死即是涅槃」。《壇經》也繼承和發展了《維摩詰經》的這種「心淨」思想。在《壇經》裡強調的「直心」，就是在《維摩詰經》中的「心淨」。

據《壇經》等資料，慧能生涯可分爲三個階段：一、是出家之前；二、是從弘忍門下到隱居生活；三、是從受戒到圓寂。筆者認爲，第二階段是慧能思想形成的時期，第三階段是他在原有思想基礎上，宣揚「大乘頓悟不二法門」思想時期。慧能的生涯是很特殊的，例如：他不識文字，因而只有聽別人誦經和講話，才能明白佛理；三歲喪父，因而從小孩兒開始

①《壇經》三十六，《資料選編》第二卷第四冊，第一九頁。本《壇經》的原名是《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》。
②《維摩詰經・弟子品》，《資料選編》第四卷第一冊，第三九〇頁。
③僧肇撰《注維摩詰所說經・入不二法門品》，第一四九頁上，上海古籍出版社，一九九四年五月第一版。僧肇撰《注維摩詰所說經》，以下簡稱《注維摩詰經》。
④《資料選編》第二卷第四冊，《壇經》的（十三、十七、二十六、三十一、三十六、四十六）記載。
⑤《維摩詰經・佛國品》，《資料選編》第四卷第一冊，第三八二—三八三頁。

賣柴奉養母親；在黃梅山覺悟和受法也不得不偷偷地進行；離開黃梅以後，在大梵寺講法之前過了十六年的「命似懸絲」的隱居生活。這種體驗，對慧能形成自己的思想的影響是不言而喻的。

根據《壇經》裡的幾個觀點，筆者主張慧能的《壇經》受《維摩詰經》的影響最濃厚，根據如下（按照敦煌本《壇經》）：

慧能講法的時候，引用過兩部經典的經文，即《維摩詰經》和《菩薩戒經》。其中，《維摩詰經》是七處①，《菩薩戒經》是二處②。其中慧能把《菩薩戒經》的「無相戒」做爲頓悟法門的戒律精神，而破除宗教的界限。這就是從《維摩詰經》的「世間與出世間不二」、「即煩惱是菩提」的「不二法門」思想進一步發展而來的。慧能提倡的修行法門是修「一行三昧」，證「般若三昧」，修證這兩種三昧的目的就是達到「人性本淨」的解脫境界。他這次主要引用《維摩詰經》的「直心是道場，直心是淨土」說法來做本段的根本理念。他提倡「無念爲宗」說時，最後用《維摩詰經》的「（外）能善分別諸法相，（內）於第一義而不動」的「不二法門」說法來總結。他用《維摩詰經》的「即時豁然，還得本心」說法來解釋他的「坐禪、禪定」思想，而且還用這一思想來說明「不悟即是佛是衆生，一念若悟，即衆生是佛」的頓悟成佛思想。《壇經》的「僧、俗」不二等三十六對思想也來自於《維摩詰經》的「不二法門」思想。

筆者認爲，「不二」思想是慧能的核心精神。按照《壇經》，慧能講法時，大體上都是以「不二」法門作爲中心思想。具體來講，《壇經》精神可概括爲定慧不二、一行三昧、無念爲宗無相爲體無住爲本、坐禪（禪定）、無相戒、摩訶般若波羅蜜（最上乘）、頓悟成佛、佛性常清淨（人性本淨）、般若三昧、唯心淨土、世間與出世間不二、三科三十六對等思

想。所有這些思想，其核心其實都體現了來自《維摩詰經》經慧能發展的「不二法門」思想。從整體結構和思路來看，《壇經》是受到《維摩詰經》影響最濃厚的一部解脫法門著作。這兩部經典對中國佛教的發展有著相當深刻的影響。

本論文結構如下：

第一編論述《維摩詰經》不二法門思想。本節首先說明《維摩詰經》的產生與流傳。其次說明《維摩詰經》的心淨思想。然後闡明《維摩詰經》的「不二法門」，其中主要論述在性空上沒有「在家」和「出家」區別的「世間與出世間不二」思想。最後，解釋《維摩詰經》的經文結構、漢譯和闡釋等方面的內容。

第二編論述《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響。首先從《壇經》思想形成之背景說明《壇經》與《維摩詰經》的相關性。其次，論述《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響。具體分四個章節對其相關性進行論述：

第一、本性清淨，染淨不二。這主要說明《壇經》「本性清淨」思想與《維摩詰經》的

---

①《資料選編》第二卷第四冊，在《壇經》的：（一四）「《淨名經》云：直心是道場，直心是淨土」，第九頁；（一四）「維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中」，第九頁；（一七）「《維摩經》云：（外）能善分別諸法相，（內）於第一義而不動」，第一〇頁；（一九、三〇）「《維摩經》云：即時豁然，還得本心」，兩次引用，分別於第一一頁、第一五—一六頁；（三五）「佛言：隨其心淨則佛土淨」，第一八頁；（四八）「能善分別相，第一義不動」，第二六頁。

②《資料選編》第二卷第四冊，在《壇經》的：（一九、三〇）「（我）本元自性清淨」，兩次引用，分別於第一一頁、第一五頁。

「染淨不二」思想之相關性。

第二、自性彌陀，心淨土淨。這主要說明《維摩詰經》「心淨則國土淨」思想和慧能「自性是佛」思想的相關性。

第三、不離世間覺，世出世不二。這主要論述《維摩詰經》的「世間與出世間不二」思想和慧能的「不離世間覺」說之相關性。

第四、三十六對法，三十一對不二。這主要論述《維摩詰經》入不二法門品裡的三十一對不二法門思想與慧能的三十六對法思想之間的相關性。

本論文所述《維摩詰經》和《壇經》，主要依據鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》和敦煌本《壇經》（全名是《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》）。

第一編　《維摩詰經》之不二法門思想

第一章　《維摩詰經》的產生與流傳

關於《維摩詰經》（梵名Vimalakirti-nirdeśa-sutra）的形成時期，至今仍不能確定。後世學者多認為其是初期大乘經典之作。依據印度佛教發展史而言，大乘佛教印度本土的發展，約可分為三個時期：一是初期大乘佛教時期，約在西元一五〇—二五〇年；二是中期大乘佛教時期，約在西元二五〇—四〇〇年；三是晚期大乘佛教時期，約在西元四〇〇—六五〇年①。

拉蒙特在《維摩詰經．序論》裡認為，《維摩詰經》係屬中觀學派的思想來源，所以《維摩詰經》最遲在西元二世紀即已成立。此外，從《維摩詰經》的論題分析，發現本經未曾提及「十地」的思想，這與現存最古老的《般若經》——《八千頌般若經》，是相同的道理，所以應將《維摩詰經》，歸類為最古老的大乘佛教經典之一②。

印順法師也在《初期大乘佛教之起源與開展》裡，透過對《大智度論》、《十住毗婆沙

①宇井伯壽著，釋印海譯《印度佛教思想史》，第一五五—一九七頁，新竹無量壽出版社，民國七十六年一月初版。

②拉蒙特（ETIENNE LAMOTTE，法國人）著，郭忠生譯《維摩詰經．序論》，第一六一—一六二頁，臺灣南投諦觀雜誌社，民國七十九年九月初版。

論》，所引用的經典，加以推考分析，指出屬於初期大乘佛教的經典，其中包括《維摩詰經》。他在本書中，不僅指出《維摩詰經》是初期大乘佛教經典，還將其歸類於「文殊師利法門」①。並提到大乘經典的文體，是先有「長行」，後有「雜說」、「數法」。依照此方法來分別，約可分三期：初期約在西元五〇年前；中期約在西元五〇—一五〇年之間；後期約在西元一五〇—二〇〇年之間，而《維摩詰經》正屬於後期的經典②。綜合以上各家看法，加以推論與證實，可知《維摩詰經》是屬於初期大乘佛教的經典，大約在西元二世紀左右結集成書。

關於《維摩詰經》的性格與印度流傳，拉蒙特認爲，引述《維摩詰經》之著作，其年代前後有六百餘年，而且幾乎《維摩詰經》每一章都被引用，從而可證明《維摩詰經》的版本相當穩定。再者，引用《維摩詰經》之作者，大部份都是中觀論者……《維摩詰經》純粹是一部中觀典籍，在此亦可看出印度學者也是作如是觀③。但是，需要提出，《維摩詰經》在印度雖主要爲中觀論者引用，但筆者並不同意拉蒙特的觀點，並不認爲《維摩詰經》純粹是一部中觀典籍。《維摩詰經》的內涵大於中觀學派與瑜伽行派的。

《維摩詰經》除了在印度具有相當重要地位之外，也是部分能融入中國文化的一部佛經。無論是那一個朝代，是僧是俗，不分學派，《維摩詰經》都廣被注疏和誦讚。任繼愈主編的《中國佛教史》第一卷中，在評價《維摩詰經》對中國佛教的影響時說：「此經不但爲高僧大德、帝王貴族所尊崇，尤其是對士大夫階層有過重大的影響。魯迅指出，南北朝時期，士人都有三種小玩藝，其中之一就是《維摩詰經》，即使到了唐代也還在士人中十分流行。它對於中國禪宗的形成，也起過巨大作用，有人把《維摩》同《楞伽》、《圓覺》並稱爲『禪門三經』，可見在中國佛教史上享有很高的聲譽④。」中國的許多學者和文人，都曾受到

此經很深的影響。南朝梁昭明太子蕭統，就曾把自己的小字取名「維摩」。而唐代大詩人王維，字摩詰，就更是取用了維摩詰的名字。

《維摩詰經》對禪宗的影響，不僅在思想方面，還體現於禪門規則中，其中之一是「方丈（室）」名稱。《維摩詰經》，在現存三本漢譯版本中，對於維摩詰的居室，只是稱爲「室」、「小室」，並未標舉爲「方丈室」。然而中國歷代以來，都稱維摩詰的雅居爲「方丈室」。在吉藏撰《淨名玄論》卷第七記載：「斯經（維摩詰經）二處四集，言二處者，一菴園處，二方丈處⑤。」又在窺基撰《說無垢稱經疏》卷第一記載：「丈室總八希⑥。」這「八希」是指天女在《維摩詰所說經・觀衆生品》裡說的「此室常現八未曾有難得之法」⑦。又，在道宣撰《釋迦方志》中記載：

①釋印順著《初期大乘佛教之起源與開展》，第二四—三二頁，臺北正聞出版社，民國八十一年三月七版。

②釋印順著《初期大乘佛教之起源與開展》，第九二四—九二六頁，臺北正聞出版社，民國八十一年三月七版。

③拉蒙特（ETIENNE LAMOTTE，法國人）著，郭忠生譯《維摩詰經・序論》，第二〇三頁，臺灣南投諦觀雜誌社，民國七十九年九月初版。

④任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，第三九七頁，中國社會科學出版社，一九八五年六月。

⑤《大正藏》三十八冊，第八九八頁上。

⑥窺基撰《說無垢稱經疏》卷第一，大正藏三十八冊，第九九三頁上。

⑦《資料選編》第四卷第一冊，第四〇五頁。

吠舍釐國，周五十餘里，……宮城西北六里，寺塔是說淨名處。……寺東北四里許塔，是淨名故宅基，尚多靈神，其舍疊磚，傳云積石，即說法現疾處也，近使者王玄策以笏量之，止有一丈，故方丈之名因而生焉。①

中國禪林制度也援用「方丈室」、「方丈」，稱呼一寺住持的禪房，而住持別稱「方丈」。於是，「方丈室」儼然成爲精神標誌。

①《釋迦方志》卷上，大正藏五十一冊，第九六〇頁下。

第二章　心淨思想

在《維摩詰經》裡，菩薩精神是最重要的一個概念。大乘菩薩精神要求「上求菩提，下化衆生」。「菩薩」沒有「在家」和「出家」的區別，因而維摩詰在本經中，能批評出家僧衆，而不受到僧俗差別等影響。這種菩薩觀，已經打破了世俗的「僧、俗」觀念，體現了無分別的平等一如精神，也集中體現了本經最提倡的「不二法門」精神。

《維摩詰經》要突破修行者對世間（俗）、出世間（僧）等分別的執著，鼓勵在家居士的修行信心，於是在中道和「般若性空」思想基礎上，著重宣揚「煩惱即是菩提」，「此土即是淨土」，「世間與出世間不二」等，認爲現實人間世界就是涅槃常樂的清淨佛國的「不二法門」思想。經中主人翁維摩詰的這種精神正是爲了衆生而開示的。《維摩詰經·文殊師利問疾品》記載：

（文殊師利問）：「居士，是疾何所因起？其生久如，當云何滅？」維摩詰言：「從癡有愛，則我病生，以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。所以者何？菩薩爲眾生，故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病；若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生愛之若子，眾生病則菩薩病，眾生病愈菩薩亦愈。又言是疾何所因起，菩薩病者以大悲起。」①

這兒維摩詰認爲，「以一切衆生病，是故我病；若一切衆生病滅，則我病滅」，衆生有

①《資料選編》第四卷第一冊，第三九六—三九七頁。

病，我也得病。那麼這裡所說的「衆生」和「我」是什麼關係？《維摩詰經・佛國品》說：

> 衆生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化衆生而取佛土，隨所調伏衆生而取佛土，隨諸衆生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸衆生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆爲饒益諸衆生故。譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空，終不能成。菩薩如是爲成就衆生故，願取佛國，願取佛國者，非於空也。①

這就是說，衆生就是菩薩建立佛國的基礎，菩薩是爲了衆生而存在的，因而建立佛國時，如果沒有衆生，那就像在虛空中建立宮殿一樣是成立不了。「佛土」是指「道場」，又叫「淨土」。菩薩要實現大乘菩薩精神，必須教化衆生。

「淨土」思想是佛教主要概念之一，可分爲二：一、他方淨土，即極樂世界。這種信仰認爲，信衆生時念佛，死後就會往生極樂世界，這是主要依靠佛菩薩的修行方法，是他力信仰；二、此方淨土，即人間世界。這種信仰不希求死後往生極樂世界，也不採取依靠佛菩薩的修行方法，而是把現實當成佛國淨土，在今生中成就成佛解脫，這是自修自證的自力信仰。本經的這種「淨土」思想更進一步，其不僅僅是指我們生活的世界，而是指「人性本淨」的「直心」道場，也就是慧能後來提倡的「心地」。在這兒說的「衆生」就是指各個人的「本心」。本經除了「直心」之外，還提倡「深心、菩提心、六波羅蜜、四無量心、三十七道品、十善」等「淨土」說。《維摩詰經・佛國品》說：

> 直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂衆生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德衆生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘衆生來生其國；布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨衆生來生其國；持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願衆生來生其國；忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴衆生來生其國；精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤

修一切功德眾生來生其國；禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂眾生來生其國；智慧是菩薩淨土，菩薩成佛時，正定眾生來生其國；四無量心是菩薩淨土，菩薩成佛時，成就慈悲喜捨眾生來生其國；四攝法是菩薩淨土，菩薩成佛時，解脫所攝眾生來生其國；方便是菩薩淨土，菩薩成佛時，於一切法方便無礙眾生來生其國；三十七道品是菩薩淨土，菩薩成佛時，念處正勤神足根力覺道眾生來生其國；回向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土；說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難；自守戒行不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名；十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不中夭，大富梵行，所言誠諦，常以軟語，眷屬不離，善和諍訟，言必饒益，不嫉不恚，正見眾生來生其國。②

這意思是，「六波羅蜜」等大乘法門，「三十七道品」等小乘法門，「常以軟語、眷屬不離」等世俗道德，都屬於菩薩成佛的道路。重要的是自己現在有沒有「直心」和「大乘心」。

《維摩詰經》提到「三心淨土」，即「直心」、「深心」和「菩提心」。對這三種心，在《維摩詰經注．佛國品》裡，僧肇解釋說：

直心者，謂質直無諂，此心乃是萬行之本也。……樹心眾德深固故難拔，深心也。……深心故德備也。……乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也。上三心是始學之次行也。夫欲弘大道，要先直其心，心既眞直，然後入行能深，入行既深，則能廣運無涯，此三心之次也。備此三

①《資料選編》第四卷第一冊，第三八一頁。
②《資料選編》第四卷第一冊，第三八一—三八二頁。

心，然後次修六度。①

奘譯把「直心」譯作「純（淨）意樂」，「深心」作「（增）上意樂」②。「直心」是指本來純淨無雜的「自性清淨心」，這是就本體而言的；「菩提心」是指「菩薩心」，即「慈悲心」，這是從現象來說明的。本來「直心、菩提心」不二，即「直心」是「菩提心」之「體」，「菩提心」是「直心」之用，這兩種心是分不開的，這和慧能所說「名即有二，體無兩般」③的道理一樣。

《維摩詰經》是現實淨土思想最濃厚的大乘佛教經典之一。《維摩詰經》把「人性本淨」的「直心」和菩薩萬行的「大乘心」互相配合而統一起來，建立佛國淨土。我們在日常生活當中，要判斷「我」和「你」、「垢」和「淨」、「是」和「非」、「天」和「地」等區別，心中也總執著於人間世界與極樂世界的差別。然而我們是基於見聞覺知的現象而做是非等分別判斷的。而現象又是變化無常的，是因緣和合而成的。但如果我們從自己的本性來瞭解事物的實相，那就沒有這些「垢、淨」等差別之相。這時，我們就可證「人性本淨」，可達直心，這時佛國淨土就建立了。《維摩詰所說經·佛國品》說：

舍利弗承佛威神作是念：若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本為菩薩時意豈不淨，而是佛土不淨若此？佛知其念，即告之言：於意云何，日月豈不淨耶？而盲者不見。對曰：不也，世尊。是盲者過，非日月咎。舍利弗，眾生罪故，不見如來佛國嚴淨，非如來咎。舍利弗，我此土淨而汝不見。爾時，螺髻梵王語舍利弗：勿作是念，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。舍利弗言：我見此土邱陵坑坎荊棘沙礫土石諸山穢惡充滿。螺髻梵王言：仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳。舍利弗，菩薩於一切眾生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。④

這意思是，現實佛國淨土是從心中作出來的，心作淨是現成清淨國土，心作垢是現成污染國土。《維摩詰經》所說的佛國淨土，就是破除相對的垢和淨的分別心而顯示出的眞正的清淨國土。因此，在《維摩詰所說經・弟子品》裡，維摩詰批評優波離對戒律精神的片面理解時說：

唯，優波離，無重增此二比丘罪，當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內，不在外，不在中間，如佛所說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心亦不在內，不在外，不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如如」，「妄想是垢，無妄想是淨；顚倒是垢，無顚倒是淨；取我是垢，不取我是淨。優波離，一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住，諸法皆妄見，如夢如焰，如水中月，如鏡中像，以妄想生。其知此者，是名奉律，其知此者，是名善解。⑤

本經講到從「直心」開始，到成就「國土清淨」的心淨過程。《維摩詰所說經・佛國品》說：

菩薩隨其直心則能發行，隨其發行則得深心，隨其深心則意調伏，隨其調伏則如說行，隨如說行則能回向，隨其回向則有方便，隨其方便則成就眾生，隨成就眾生則佛土淨，隨佛土淨則說

---

①《維摩詰所說經注・佛國品》，第一九頁下—二〇頁上，上海古籍出版社，一九九〇年十月第一版。
②《維摩詰所說經校注》。
③《壇經》一五，《資料選編》第二卷第四冊，第九頁。
④《資料選編》第四卷第一冊，第三八二—三八三頁。
⑤《資料選編》第四卷第一冊，第三八九頁。

法淨，隨說法淨則智慧淨，隨智慧淨則其心淨，隨其心淨則一切功德淨。①

這是菩薩成就功德的過程，但是，從「直心」開始到「心淨」，都是異名同意的內容。即能「直心」，就能「成就衆生」。因爲「衆生之類，是菩薩淨土」，已經成就了衆生，這就是成就了「佛土淨」，已經「佛土淨」了，菩薩就實現了大乘精神。這就是完整的「心淨」的境界。所以說「若人心淨，便見此土功德莊嚴」②。

其實，《維摩詰經》另一精神「不二法門」精神，也和菩薩的淨心有關。《維摩詰經》提倡「不二法門」思想的目的是要讓衆生覺悟自己的本性，這種本性就是慧能在《壇經》中引用《維摩詰經》來提倡的「直心」。這「直心」又叫做「純淨意樂」，即人人都本來無雜、無念、無分別的純粹的人心。筆者認爲，這種淨心，也是一種「大悲」心，大悲心又是一種類似母性的愛。「母性愛」是在人們生活當中最眞實的，最樸素的，無待而自施的「心」，這也就是人類存在的本源精神。維摩詰說：

無所分別，等於大悲，不求果報，是則名曰具足法施。③

這種犧牲精神是大乘佛教的根本理念，是求人人都解脫的原動力。大乘菩薩精神是從「母性愛」進一步發展而來的，其根本精神是一樣，兩者之間不同之處是：「母性愛」只是爲了自己的孩子而發揮出來的；但是「大乘菩薩精神」是爲了一切衆生而宣揚出來的。所以，沒有衆生，就不會產生這樣的菩薩精神。換言之，有苦惱的衆生才需要這些大乘菩薩精神。

①《資料選編》第四卷第一冊，第三八二頁。
②《資料選編》第四卷第一冊，第三八二—三八三頁。
③《資料選編》第四卷第一冊，第三九五頁。

第三章　不二法門思想

《維摩詰經》宣揚「不二法門」精神，破除執著於「我、法」二相，主張「我空、法空」二性空思想。這種思想，是從原始佛教的「緣起」思想演變發展而來的。

「緣起」是原始佛教中心思想之一，亦即作爲實踐意義的「十二緣起」。《雜阿含經》卷十二記載：

緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世，及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺，爲諸衆生，分別宣說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明、行，乃至純大苦聚集；無明滅，故行滅，乃至純大苦聚滅。①

這就是說，「緣起」是實際存在，不是任何人創造的，三世諸佛成佛時，都會以此教示衆生。在《阿含經》中，只談及「緣起」，並未明確言及「緣起性實」、「緣起性假」、「緣起性空」等辭彙。然而到了部派佛教時代，釋迦牟尼所說的「緣起」，各派的理解大不相同。說一切有部將「緣起」法，視爲「三世實有」的「三世兩重因果」，把緣起論當成一種「存有論命題」，主張「人無我」，「法體有我」，這是一種「三世實有，法體恒存」的「緣起性實」觀；經量部、說假部則主張「蘊處假有，界體眞實」的「緣起性假」觀。龍樹則主張「緣起故無自性，無自性故空」的「緣起性空」觀，就是宏偉的大乘佛教中觀哲學的基本主張之一。

①《雜阿含經》卷十二，大正藏二冊，第八五頁。

龍樹思想的核心是以「空」爲中心的「中道」思想。他在《中論》中指出：

> 眾因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。①

在這兩首偈頌之中，龍樹把「因緣生」定義爲「無」（或稱爲「空」），又稱爲假名，又稱爲中道。爲何「因緣生」是「空」？對這個問題，《中論・觀四諦品》回答說：

> 眾緣具足，和合而生物，是物屬眾因緣，故無自性。無自性故空。空亦復空，但爲引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，故名爲中道。是法無性故，不得言有；亦無空故，不得言無。②

《中論》以上的解釋的意思是，因緣所生的事物，由於沒有實在的本質，即「自性」，所以是「空」。但是「空」也是「空」。然而爲了引導衆生，姑且設立一個「假名」。如此不著有、無兩邊，就稱爲「中道」。龍樹把這「中道」進一步發揮爲「八不中道」說。八不，即遮止生滅、常斷、一異、來出等，此即中道。他說：

> 不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。③

不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出，此稱爲八不。用「不」來否定世俗的八種邪執，以彰顯無所得的中道實義。此「八不」皆講諸法緣起的道理，所以稱爲「八不緣起」。龍樹既否定「我」的實體性，又進一步主張萬法依因緣而有，也是空。絕對性的實在事物是不存在的。龍樹既主張「人無我（我空）」，又主張「法也無我（法空）」，他試圖將「無生法忍」的道理植入人心。

《維摩詰經》的「不二法門」思想和龍樹的「中道思想」基本上是一致的。筆者認爲，兩個思想之區別在於：龍樹「中道思想」是著重於從本質上來看現象；《維摩詰經》的「不二法門」思想是著重於從現實來透現宇宙眞理。因此，《維摩詰經》很強烈地宣揚「世間與

出世間不二」的現實人間淨土思想。本經的主體就是論證不離開現實的苦惱、污染等人間世界而得到涅槃清淨的解脫境界的道理。

筆者認爲，大乘佛教修行，爲破除煩惱，大概有三種主張：一是否定執著現象，而應體證本性。這個本性是指「佛性」，又稱「如來藏」、「眞如」等等。《金剛經・如理實見分》說：「凡所有相，皆是虛妄。」這意思是，要破除對妄想的執著，體證本性。在《維摩詰經・方便品》裡還具體地說：

諸仁者，是身無常，無強無力無堅，速朽之法不可信也。爲苦爲惱，衆病所集。諸仁者，如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如焰，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顚倒起；是身如夢，爲虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住；是身無主，爲如地；是身無我，爲如火；是身無壽，爲如風；是身無人，爲如水；是身不實，四大爲家；是身爲空，離我我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身爲虛僞，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅；是身爲災，百一病惱；是身如邱井，爲老所逼；是身無定，爲要當死；是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰界諸入所共合成。④

二是指出佛性不是實存不滅的實體，本來沒有這樣的實體，佛如此說法只不過是爲了衆生解脫，而設立一種方便說而已。

①②《中論・觀四諦品》卷四，大正藏三十冊，第三三頁。
③《中論・觀因緣品》卷一，大正藏三十冊，第一頁。
④《資料選編》第四卷第一冊，第三八四頁。

三是空也是空。在《維摩詰經・文殊師利問疾品》說：

云何平等？謂我等涅槃等。所以者何？我及涅槃，此二皆空。以何爲空？但以名字故空。如此二法，無決定性，得是平等，無有餘病，唯有空病，空病亦空。①

以上三種主張，其實都可歸爲中道，都可歸爲不二法門。因爲這些說法，無非都是一種精神的體現，即中道精神，不二精神的體現。

僧肇在《注維摩詰經・序》裡，關於本經的宗旨說：

此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲首，語宗極則以不二爲門。凡此眾說皆不思議之本也。②

「不思議之本」是指「解脫」的境界。僧肇認爲，進入解脫的法門不是一，而是多樣的，是因人而異的。「不二」、「慈悲」、「六度」、「權智」等都是同樣的解脫法門，都是進入「不思議解脫」境界的正道。「不二法門」是一種超越一切分別之相的絕對平等的境界，因此，它在佛教八萬四千法門之上。歐陽漸在《藏要・維摩詰經序》裡說：「若能熟讀此經，常識自足，而後深入諸門。」可見，《維摩詰經》是一部綜合性的大乘佛教理論經典，因爲其論述了佛教最高境界「不二法門」。

《維摩詰經・入不二法門品》集中的闡明了「不二」思想，其所涉及的命題大體上都是道德等形而上學方面的。其中，最重要的是「垢、淨」不二思想。《維摩詰經・入不二法門品》說：

垢淨爲二，見垢實性，則無淨相，順於滅相，是爲入不二法門。③

從一般通俗的觀念來看，「淨」和「垢」是兩個概念，互相之間是矛盾的，但如果眞正瞭解「垢」的實性，則「淨」相也順著消滅。因爲「垢」和「淨」等差別觀念都是從自己分

別心出來的，本來沒有「垢、淨」的實體，這都是不眞的，因而是「空」的。如果有人徹底地瞭解這些道理，他就可以進入到「不二法門」的境界。這是與《維摩詰經》的「心淨」、《壇經》的「淨心」道理是一致的。它們提倡的「心淨」、「淨心」說法不是與「污染心」相對觀念的清淨心，這是無分別的，已經超越相對觀念的「不二法門」眞理。

另外，世間涅槃不二、苦樂不二也是不二思想的重要內容。脫離世間苦海，進入涅槃世界，「離苦得樂」等原始佛教的基本觀念，是指離開痛苦的現實世界而得到極樂世界的快樂，「苦集滅道」等「四諦」講的就是這個道理。這種思想導致人們嫌惡現實的人間世界，而去追求永遠涅槃的理想世界，這是「樂涅槃而不樂世間」的觀念。爲了很徹底地突破這種執著觀念，《維摩詰經・入不二法門品》說：

樂涅槃不樂世間爲二，若不樂涅槃不厭世間，則無有二。所以者何？若有縛，則有解。若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭，是爲入不二法門。④

慧能也在《壇經》四二中提到「解、縛」的問題。他認爲：

此法如何解，此法如何修？汝聽吾説。人心不思本源空寂，離卻邪見，即一大事因緣，內外不迷，即離兩邊，外迷著相，內迷著空，於相離相，於空離空，即是內外不迷。⑤

①《資料選編》第四卷第一冊，第三九八頁。
②〈注維摩詰經序〉，第一頁上。
③《資料選編》第四卷第一冊，第四一〇頁。
④《資料選編》第四卷第一冊，第四一二頁。
⑤《資料選編》第二卷第四冊，第二二頁。

這「迷」是指「縛」。又，《壇經》一七說：

> 一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上，念念不住，即無縛也。①

基於這些道理，慧能又批評執著於現象說：

> 心不住法即通流，住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。②

這些都是與《維摩詰經》之世間涅槃不二的道理相一致的。《維摩詰經．入不二法門品》還進一步主張「生死」和「涅槃」不二的道理：

> 生死、涅槃爲二，若見生死性，則無生死，無縛無解，不燃不滅，如是解者，是爲入不二法門。③

僧肇的解釋認爲，「縛」和「然」是指生死的別名，「解」和「滅」是指涅槃的異稱④。在《注維摩詰經．入不二法門品》裡，鳩摩羅什很明確地闡明：

> 無入生死，故無出世間也。⑤

他認爲，如果沒有出入生死的輪迴，那也就沒有可能得到「出世間」這樣的理想世界。但是凡人心中執著「生、死」的概念，就厭棄痛苦世間，去追求「極樂出世間」，這恰好解脫不了。

《維摩詰經．入不二法門品》中說：

> 世間、出世間爲二，世間性空，即是出世間，於其中不入不出，不溢不散。是爲入不二法門。⑥

「不入不出，不溢不散」，僧肇在《注維摩詰經．入不二法門品》裡解釋說：「夫有入則有出，有出必有溢，有溢必有散，此俗中之常數⑦。」這就是說明，凡人境界或者有爲事物的變化都有「入、出、溢、散」的過程。「入、出」和「溢、散」都是世俗的「爲二」觀

念的表現。在世俗的觀念來說，「世間」和「出世間」是互相相對的兩面世界。但是，如果已經徹底地覺悟「世間」的「性」本來「空」的道理，那已經沒有「世間」與「出世間」的區分，這就能證「不入不出，不溢不散」、「俗、眞二諦亦空」的「不二法門」境界。

「生死即是涅槃」的說法，表現在生活當中就是「煩惱即是菩提」，這「菩提」就是人人都存在的「人性」，這也可以說是「佛性」，是「如來種」。「煩惱即菩提」，意思是現實的人即是佛性、如來種。這些思想，表現在《維摩詰經・佛道品》裡：

維摩詰問文殊師利：何等爲如來種？文殊師利言：有身爲種，無明有愛爲種，貪恚癡爲種，四顚倒爲種，五蓋爲種，六入爲種，七識處爲種，八邪法爲種，九惱處爲種，十不善道爲種。以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。曰：何謂也？答曰：若見無爲入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華。如是，見無爲法入正位者，終不復能生於佛法，煩惱泥中乃有衆生起佛法耳。又如，殖種於空，終不得生，糞壤之地乃能滋茂。如是，入無爲正位者不生佛法，起於我見如須彌山，猶能發於阿耨多羅三藐三菩提心，生佛

①《資料選編》第四卷第一冊，第九—一〇頁。
②《資料選編》第四卷第一冊，第九頁。
③《資料選編》第四卷第一冊，第四一一頁。
④〈注維摩詰經序〉，原文：「縛然生死之別名，解滅涅槃之異稱」，第一五一頁下。
⑤〈注維摩詰經序〉，原文：「縛然生死之別名，解滅涅槃之異稱」，第一五一頁上。
⑥《資料選編》第四卷第一冊，第四一〇—四一一頁。
⑦〈注維摩詰經序〉，第一五一頁下。

法矣。是故，當知一切煩惱爲如來種。譬如不下巨海不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海則不能得一切智寶。①

這意思是，從自己當前的環境中，自己平常的意思中找「解脫」境界，不要離開這個環境，離開自己心識去追求理想的「涅槃」世界。因爲在生活中的一切境界，都蘊含「如來種」，離開現實世界，就找不到自己的本心。

①《資料選編》第四卷第一冊，第四〇七—四〇八頁。

第四章　經文結構、漢譯與闡釋

第一節　經文結構

《維摩詰經》是基於般若性空的思想，以闡揚大乘菩薩的「不二法門」實踐精神。全經以在家大居士維摩詰爲中心人物，通過其與文殊師利等共論佛法的方式，宣揚大乘佛教的「不二法門」眞理。在《維摩詰所説經注・序》裡，僧肇把《維摩詰經》的整體思想概括爲：

> 維摩詰不思議經者，蓋是窮微盡化絶妙之稱也。其旨淵玄，非言象所測；道越三空，非二乘所議。超群數之表，絶有心之境，眇莽無爲而無不爲，罔知所以然而能然者，不思議也。……此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲首，語宗極則以不二爲門。凡此衆説，皆不思議之本也。至若借座燈王，請飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之跡也。然幽關難啓，聖應不同。非本無以垂跡，非跡無以顯本，本跡雖殊，而不思議一也。①

僧肇認爲《維摩詰經》的不二法門思想，已超越於「我空」、「法空」、「我法俱空」等「三空」思想，非二乘（聲聞、緣覺）所議。僧肇又把「本」、「跡」説法來解釋本經的不思議不二法門思想，「本」是指「權智」、「六度」、「慈悲」、「不二」等大乘精神法門；「跡」是指借座燈王、請飯香土、手接大千、室包乾象等大乘莊嚴法門，這種「本」、「跡」的關係是「非本無以垂跡，非跡無以顯本」，也就是「本」、「跡」不二法門思想。

①僧肇撰《維摩詰所説經注・序》，第一頁，上海古籍出版社，一九九〇年十月第一版。

按照鳩摩羅什所譯三卷《維摩詰所說經》，本經結構是十四品，此經各品的大意略述如下：

〈佛國品第一〉：本品宣揚衆生與菩薩不二之不二法門思想，即「衆生之類，菩薩淨土」。還進一步宣揚直心、菩提心、三十七道品、常以軟語、眷屬不離等都是「菩薩淨土」，這就說明大乘、小乘、世俗社會都是「佛國淨土」。因此，「欲得淨土，當淨其心」，「隨其心淨則佛土淨」。

〈方便品第二〉：先讚揚維摩詰大居士的智慧無礙，神通廣大等德行；後提倡是身無常，破除凡夫病。爲了方便攝化衆生，維摩詰現身疾病，要問疾者識身虛幻，爲苦爲惱，衆病所集，不應心爲形役，應常樂佛身。

〈弟子品第三〉：世尊先遣聲聞乘中的大弟子舍利弗前往維摩詰處問疾，舍利弗辭以不能勝任。遣大迦葉等十大弟子，皆辭以不能勝任。因爲他們皆以往昔自己之小乘境界或小乘得修行方法，曾遭到維摩詰居士的呵斥不敢前往問疾。在此品裡，維摩詰對十大弟子們主要講話是「不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐」、「不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐」；「夫說法者，無說無示，其聽法者，無聞無得」；「若能不捨八邪入八解脫，以邪相入正法」；「非有煩惱非離煩惱，非入定意非起定意，非住世間非住涅槃」。「汝（俗）等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家（僧），是即具足」。等不二法門思想。

〈菩薩品第四〉：佛又於菩薩乘弟子中，遣彌勒、光嚴、持世、善德前往問疾，他們都有舍利弗等的類似遭遇，而且自己的道行、境界不及維摩詰居士而不敢前去問疾。在此品裡，維摩詰主要講話是「若彌勒得受記者，一切衆生亦應受記。所以者何？夫如者不二不異。若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切衆生皆亦應得。所以者何？一切衆生即菩提相」等不

二法門思想；「無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。如是，諸姊！夫一菩薩開導百千衆生，令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其道意亦不滅盡，隨所說法而自增益一切善法，是名無盡燈也」等大乘菩薩的實踐精神。

〈文殊師利問疾品第五〉：於是佛遣作爲大乘菩薩智慧代表之文殊師利前往探視維摩詰居士。首先，在維摩詰與文殊師利談話中，提倡「不二法門」思想——「不來相而來，不見相而見」，「若來已更不來，若去已更不去」。其次，說明菩薩應觀「我空、法空、我法俱空、空空」的眞理。又宣揚「以一切衆生病，是故我病；若一切衆生病滅，則我病滅」等大乘菩薩行道。

〈不思議品第六〉：本經的另外一個名稱《不可思議解脫法門經》，原因是在此品裡維摩詰發揮了神通妙用，這就是僧肇指出的「跡」。在此品裡，這種不可思議境界都是表現爲大小不二、身物不二、往來不二、延促不二、動靜不二、一多不二等「不二法門」境界。

〈觀衆生品第七〉：首先，敘說觀衆生如幻人、水中月、鏡中相、空中雲等，離衆生相，證得「人空」。其次，說明行寂滅慈、無諍慈、不二慈等，不著法相，證得「法空」。又著重建立「無住爲本」來破除「生死有畏」觀念。然後提出「一切諸法是解脫相」來破除「執著於文字」的分別相。

〈佛道品第八〉：首先，維摩詰回答「如何通達佛道」，認爲「菩薩行於非道，是爲通達佛道」。其次，文殊師利回答「何等爲如來種」，認爲「一切煩惱，皆有佛種」。「譬如不下巨海不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海則不能得一切智寶」。然後維摩詰宣揚「在世間而出世間」的「不二法門」眞理，此正是大乘不可思議解脫法門。

〈入不二法門品第九〉：「不二法門」是指超越一切分別之相而證絕對平等的眞理，這

種法門在佛教八萬四千法門之上。首先，諸菩薩分別說垢、淨，世間、出世間，生死、涅槃，佛、法、衆等，三十一對名相歸於不二之「不二法門」。其次，文殊認爲「於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答」是悟入「不二法門」。最後，維摩詰以默然無言彰顯「不二法門」，文殊師利歎爲「眞入不二法門」。本品中的三十一位菩薩的說法是以言顯道，文殊師利的說法是遣言顯道，而維摩詰居士的默然是以證顯道。維摩詰的「默然」實顯佛法無法可說的眞旨。

〈香積佛品第十〉：記述維摩詰居士運用神通力，派遣化身菩薩到衆香國取回香飯度衆及借助衆香國諸菩薩對娑婆世界由鄙視到讚歎的轉變，說明大乘菩薩捨己利他，與衆生同甘苦，共患難的無限悲心。本品主要宣揚的是「十事善法」和「八法」等菩薩行道。

〈菩薩行品第十一〉：通過香積佛國諸菩薩向釋迦牟尼佛問法，演繹出菩薩當修「盡、無盡」兩種法門，揭示大乘菩薩應當「不住世間，不離世間」不二法門境界。

〈見阿閦佛品第十二〉：本品首先敘說維摩詰的念佛法門。從釋迦牟尼與維摩詰的問答中，可知佛身不著有相，不著無相，不落二邊，不可以言說分別。如是觀佛，名爲正觀；若他觀者，名爲邪觀。次說維摩詰取淨佛國以攝有緣。

〈法供養品第三〉：本品宣揚在諸供養中，法供養爲上、爲最、第一無比。

〈囑累品第十四〉：本品是囑累彌勒、阿難，令之受持，廣宣流布。

本經的主人翁維摩詰（梵名 Vimalakīrti）是在家大居士，他不僅在內證方面功夫深厚，而且於外弘方面，成就非凡。音譯毗摩羅詰利帝。又作毗摩羅詰、維摩詰、維摩、無垢稱、淨名、滅垢鳴。維摩詰是一位傑出的大乘行者，不論行住坐臥，或是語默動靜，都能透出深妙的思維，流露出佛一般的威儀，心深廣如大海，能容納無邊的事物。任繼愈認爲維摩詰居

士對於大乘佛法有高深的理解和修養，他的神通智慧，不僅壓倒二乘，也高於其他一切出家的大乘菩薩，甚至不亞於佛的水平①。可見，當時社會上已經有些在家居士修養水平超過於出家僧衆，並且掌握了相當程度的教團勢力。

第二節　漢譯

在中國佛學上，《維摩詰經》向來深受重視。窺基撰《說無垢稱經疏》卷第一記載：已經六譯，……載譯此經，或遵眞軌，說無垢稱經。②

按照窺基的說法，自東漢至唐代，凡有七譯：

一、東漢嚴佛調《古維摩詰經》二卷（此本爲最早譯本）——隋・費長房撰《歷代三寶紀》卷二記載：

見《高僧傳》，嚴佛調於洛陽出《古維摩詰》等六部經，合十（或七）卷，於戊辰五年（靈帝中平五年）。卷四又記載：二卷，初出，見《古錄》及《朱士行漢錄》，靈帝世，清信世嚴佛調在洛陽譯出。說此一譯本是第一本漢譯《維摩詰經》。③

然現存梁・釋慧皎撰《高僧傳》未見。又梁・僧祐撰《出三藏記集》也未見。

二、東吳支謙譯《佛說維摩詰經》三卷（或作二卷）——梁・僧祐撰《出三藏記集》卷

①任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，第三九八頁。

②窺基撰《說無垢稱經疏》卷第一，大正藏三十八冊，第九九三頁上。

③《大正藏》四十九冊。

二記載：

《維摩詰經》二卷，魏文帝時，支謙以吳主孫權黃武初至孫亮建興中譯出。①

三、西晉竺法護《維摩詰經》一卷——隋・法經等撰《衆經目錄（一）》卷一記載：

《維摩詰經》一卷，晉世・竺法護譯。②

梁・僧祐撰，《出三藏記集》卷二記載：

《維摩詰經》一卷（一本云維摩詰名解），今並有其經。③

然末提及竺法護譯。

四、西晉竺叔蘭《異毗摩羅詰經》三卷——梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二記載：

《異維摩詰經》三卷，晉惠帝時，竺叔蘭以元康元年譯出。④

五、東晉祇多密《維摩詰經》四卷——隋・費長房撰《歷代三寶紀》卷七記載：

《維摩詰經》四卷，第三出，見《南來新錄》（今不詳明）譯本，西域沙門祇多蜜，晉言訶友譯，諸錄盡云祇多蜜，晉世出，譯名多同，計不應虛，若非咸、洛，應是江南，未詳何帝。⑤

然而《歷代三寶紀》將祇多蜜排列於東晉安帝、恭帝諸譯家之間。

六、姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》三卷——梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二記載：

《新維摩詰經》三卷，晉安帝時天竺沙門鳩摩羅什以爲秦姚興弘始八年於長安大寺譯出。⑥

七、唐玄奘譯《說無垢稱經》六卷——唐・靜泰撰《衆經目錄（三）》卷三記載：

《說無垢稱經》六卷，九十一紙，唐・貞觀年，玄奘譯。⑦

然而智圓提出六譯說法。在智圓撰《維摩經略疏垂裕記》卷第一記載：

初簡示秦譯五譯者：一、後漢清信士嚴佛調譯，一卷，名《古維摩經》；二、吳朝支謙譯，兩卷，名《維摩詰說不思議法門經》；三、西晉竺法護翻，一卷，名《維摩詰所說法門經》；四

、西晉竺叔蘭翻，三卷，名《毗摩羅詰經》；五、姚秦鳩摩羅什翻，三卷，即今所解本也；至唐朝玄奘三藏又翻，六卷，名《佛説無垢稱經》。於今世則有六譯。智者，在隋但見五譯。⑧

此外，支敏度還編撰了《合維摩詰經》。在梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二記載：《維摩詰經》五卷，晉會帝時沙門支敏度所集。合支謙、竺法護、竺叔蘭所出維摩三本，合爲一部。⑨

藏文本《聖無垢稱所説》爲法性戒所譯，西藏大藏經的「甘珠爾部」中共有六卷，分十二品：〈佛土清淨緣起品〉第一、〈顯不思議方便善巧品〉第二、〈聲聞菩薩問疾品〉第三（爲漢譯本的第三、第四品）、〈正聞疾品〉第四、〈解脱不思議品〉第五、〈天女品〉第六、〈如來種姓品〉第七、〈不二法門品〉第八、〈受化食品〉第九、〈説漏無漏法品〉第十、〈顯示阿閦品〉第十一、〈付囑勝法品〉第十二（爲漢譯本的第十三、第十四品）⑩。

①梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二，第三一頁，中華書局。
②隋・法經等撰《衆經目錄（一）》卷一，大正藏五十五冊，第一一九頁。
③梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二，第三三頁、第三八頁。
④梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二，第四四頁，中華書局。
⑤隋・費長房撰《歷代三寶紀》卷七，大正藏四十九冊，第七一頁下。
⑥梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二，第四九頁，中華書局。
⑦唐・靜泰撰《衆經目錄（三）》卷三，大正藏五十五冊，第一九〇頁下。
⑧智圓撰《維摩經略疏垂裕記》卷第一，大正藏三十八冊，第七一五頁中。
⑨梁・僧祐撰《出三藏記集》卷二，第四五頁，中華書局。
⑩參考歐陽漸撰《藏要》卷第五，第五七五頁。

其中今存漢譯三本：東吳支謙譯《佛說維摩詰經》二卷或三卷。又稱《維摩詰經》、《維摩詰所說不思議法門經》、《普入道門經》、《佛法普入道門經》、《佛法普入道門三昧經》、《維摩經》；姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》三卷。又稱《維摩經》、《維摩詰經》、《不可思議解脫經》；唐玄奘譯《說無垢稱經》六卷。又稱《無垢稱經》。這三種漢譯本的形式和內容都有所不同。其中以鳩摩羅什譯本流傳最廣。從形式來看，品目均分爲十四品，各品名稱大同小異，三種譯本比較如下：

品目	鳩摩羅什譯本	玄奘譯本	支謙譯本
第一品	佛國品	佛國品	序品
第二品	方便品	顯不思議方便善巧品	善權品
第三品	弟子品	聲聞品	弟子品
第四品	菩薩品	菩薩品	菩薩品
第五品	文殊師利問疾品	問疾品	諸法言品
第六品	不思議品	不思議品	不思議品
第七品	觀眾生品	觀有情品	觀人物品
第八品	佛道品	菩提分品	如來種品
第九品	入不二法門品	不二法門品	不二入品
第十品	香積佛品	香積佛品	香積佛品
第十一品	菩薩行品	菩薩行品	菩薩行品
第十二品	見阿閦佛品	觀如來品	見阿閦佛品
第十三品	法供養品	法供養品	法供養品
第十四品	囑累品	囑累品	囑累品

就份量而言，支譯最少而奘譯最多。例如，《佛國品》中，偈頌的數量，支譯四十句，什譯七十二句，奘譯七十八句①。

就內容方面來看，在羅什之前，支本與稍後出的異譯比較，算是較完整的意譯本，所以後來支敏度編的合本，即以支謙所譯爲「母本」，《出三藏記集》卷八記載：「以明所出爲本，以蘭所出爲子②。」「明」是指「支謙」，「蘭」是指「竺叔蘭」。但是，僧肇在《維摩詰所說經注・序》一文中指出：「支竺所出，理滯於文③。」即是指翻譯技巧尚未精練。羅什所譯經典，大多數爲佛教界推重，在《出三藏記集》卷一，僧祐給羅什甚高評價：

逮乎羅什法師，俊神金照，秦僧融肇，慧機水鏡，故能表發揮翰，克明經奧，大乘微言，於斯炳煥。④

由於羅什領導的譯師群體，特別注重《維摩詰經》的文字風格與經義的傳達，所以它成爲中文佛經中最傑出的譯本之一，它所呈現的高度文學品質，更使它在長期的流傳過程中，具有特別重要的價值。玄奘採用直譯法翻譯《說無垢稱經》，其優點是詳密精細，然而也因其堅持依照原文體裁段落之故，使他譯出的經文文法不合中國人口味，語義也艱澀難解，以致閱誦頗顯重贅，是以《說無垢稱經》僅能在小範圍流傳。

①《維摩詰經會校・三譯對照》，第七—九頁。
②梁・僧祐撰《出三藏記集》卷八，第三一〇頁，中華書局。
③梁・僧祐撰《出三藏記集》卷八，第三一〇頁，中華書局。
④梁・僧祐撰《出三藏記集》卷一記載，第一四頁，中華書局。

第三節　闡　釋

中國歷代爲《維摩詰經》注疏者爲數不少，其中今存最著名的是後秦僧肇撰的《維摩詰所說經注》十卷（此注包含鳩摩羅什、僧肇、道生三家之注）。此外，著名的注疏是：隋代地論師慧遠撰的《維摩義記》八卷①；隋代天臺宗創始人智顗撰的《維摩經玄疏》六卷（本書常稱《淨名玄疏》）②、《維摩經文疏》二十八卷（後三品爲灌頂增補。《維摩經玄疏》是以五重玄義釋題，《維摩經文疏》才是解釋經文，且此書常被稱作廣疏）③；隋代三論宗創始人吉藏撰的《淨名玄論》八卷④、《維摩經義疏》六卷⑤、《維摩經略疏》五卷⑥；隋智顗說、唐湛然略的《維摩經略疏》十卷（依智顗撰《維摩經文疏》刪繁取要成此略疏）⑦；唐代慈恩宗創始人窺基撰的《說無垢稱經疏》十二卷⑧；北宋天臺宗智圓撰的《維摩經略疏垂裕記》十卷；明傳燈撰的《維摩經無我疏》十二卷等等。

此外，現存的注疏還有：唐湛然撰的《維摩經疏記》三卷；唐道暹撰的《維摩詰經疏記鈔》卷四及卷五；唐道掖撰的《淨名經集解關中疏》二卷、《淨名經關中釋抄》二卷；明揚起元撰的《維摩經評注》十四卷；明大賢撰的《維摩詰所說折衷疏》六卷；清淨挺撰的《維摩經饒舌》一卷；民國太虛撰的《維摩詰所說不可思議解脫經釋會紀聞》一卷等等。另外，還有佚名等注本多種，在此不一一枚舉。把僧肇注本進一步解釋如下：

僧肇撰《維摩詰所說經注》：在衆多的《維摩詰經》註疏中，最重要和最有影響的是僧肇所集的《維摩詰所說經注》（或稱《注維摩詰經》、《淨名集解》）⑨。此注集錄了鳩摩羅什、道生和僧肇等人的注釋。今流傳本有兩種：一爲十卷本，一爲八卷本。十卷本中又有

詳略兩種不同傳本，差別甚大。收在民國間刊、大正藏、卍續藏中的是詳本，嘉興藏、金陵刻經處本（八卷本）等是略本。本書卷首所附僧肇之序文敘述「本」、「跡」之觀點，以洞察《維摩詰經》的本義，並將《法華經》等之深奧教理相同互會。本文內容係依經文先後加以解釋，而爲中國注解《維摩詰經》之始。其後，隋慧遠撰《維摩義記》八卷、隋智顗撰《維摩經玄疏》六卷、《維摩經文疏》二十八卷、隋吉藏撰《淨名玄論》八卷、《維摩經義疏》六卷、《維摩經略疏》五卷等均爲根據《維摩詰經》所作之研究書，亦皆以本書爲藍本而成。另有窺基撰《說無垢稱經疏》十二卷則係根據玄奘譯的《說無垢稱經》六卷所注釋者，然多少亦參照羅什所譯的《維摩詰所說經》與本書之說法。僧肇在羅什門下最負盛名，人稱「解空第一」。他初好老莊，後見支譯《維摩詰經》而出家。在梁・釋慧皎撰《高僧傳》記載：

---

①《嘉興藏》八冊，大正藏三十八冊，卍續藏二十七冊。
②《大正藏》三十八冊，卍續藏二十七冊。
③《卍續藏》二十七冊，二十八冊。
④《大正藏》三十八冊，卍續藏二十八冊。
⑤《大正藏》三十八冊，卍續藏二十九冊。
⑥《卍續藏》二十九冊。
⑦《大正藏》三十八冊，卍續藏二十八冊。
⑧《大正藏》三十八冊。
⑨《嘉興藏》八冊，大正藏三十八冊，卍續藏二十七冊。

（肇）嘗讀老子德章，乃歎曰：「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。」後見《舊維摩經》，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣。因此出家，學善方等，兼通三藏。①

僧肇把《維摩詰經》放在《老子》之上，因而他在《維摩詰所說經注・序》裡說：「眇莽無爲而無不爲，罔知所以然而能然者，不思議也。」在梁・僧祐撰《出三藏記集》中說：僧肇始注《維摩》，世咸玩味。及（道）生更發深旨，顯暢新異，講學之匠，咸共憲章。②

據此，三家注本確能透發本經精義，爲歷代緇素所重。

①梁・釋慧皎撰湯用彤校注《高僧傳》卷第六，第二四九頁，中華書局，一九九七年十月北京第三次。

②梁，僧祐撰，《出三藏記集》卷第十五記載，第五七二頁，中華書局，一九九五年十一月北京第一次。

第二編　《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響

第一章　從《壇經》思想形成之背景看《壇經》與《維摩詰經》的相關性

慧能，生於西元六三八年（唐太宗貞觀十二年），圓寂於西元七一三年（唐玄宗先天十九年）。他俗姓盧，出身破落地主家庭，家境比較貧苦，曾以賣柴爲生。後來投靠寺院，爲行者，在寺院從事打柴，推磨等勞動。由於他對佛教義理很有領悟，得到了禪宗第五祖弘忍的賞識，傳給他衣鉢，後來成了禪宗第六祖。慧能所創造的禪宗是中國佛教史上的一大改革。它不追求煩瑣的宗教儀式，不講累世修行和布施財物，不主張念經拜佛，不研究經典，甚至不講坐禪，主張專靠精神的領悟，把握佛教義理，總之，提倡「頓悟」。本文從慧能思想形成之背景來探討《壇經》與《維摩詰經》的相關性。

據《壇經》，慧能生涯可分爲三期：一是出家之前；二是從弘忍門下到隱居生活；三是從受戒到圓寂。其中，二是慧能大乘頓悟不二法門思想形成時期，三是他宣揚「大乘頓悟不二法門」思想時期。慧能在弘忍會上住了八個月，在《壇經》三中記載：

慧能於碓房，踏碓八個餘月。①

①樓宇烈主編《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊，第五頁，中華書局，一九九二年九月第一版。以下簡稱《資料選編》。

但是，他離開弘忍後，十六年（或者五年）時間在那兒隱居生活，各家說法不同。例如，王維撰〈六祖能禪師碑銘〉說：

> 禪師逐懷寶迷邦，銷聲異域，衆生爲淨土，雜居止於編人；世事是度門，混農商於勞侶。如此積十六載。①

又，柳宗元撰〈賜諡大鑒禪師碑〉說：

> （慧能）遁隱南海上，人無聞知。又十六年，度其可行。②

又，大乘寺本《韶州曹溪山六祖師壇經》記載：

> 某甲後至曹溪，被惡人尋逐，乃於四會縣避難。經逾五年，常在獵中。雖在獵中，常與獵人説法。③

據敦煌本《壇經》，慧能講法的時候，直接引用過兩部經典經文，這兩部經典是《維摩詰經》和《菩薩戒經》。他不懂文字，只能憑聽經文來理解道理，在《壇經》八、四十二中記載：

> （慧能）爲不識字，請一人讀，慧能聞已，即識大意。……吾一生已來，不識文字，汝將《法華經》來，對吾讀一遍，吾聞即知。法達取經到，對大師讀一遍，六祖聞已，即識佛意，便與法達説《法華經》。④

而且他明心開慧，都是聽到別人誦經或講話而得到的。在《壇經》記載：

> 忽見一客讀《金剛經》，慧能一聞，心明便悟。……五祖夜至三更，喚慧能堂内，説《金剛經》。慧能一聞，言下便悟。⑤

這就是說，慧能覺悟得法、接人講話時引用過的經文，是從聽別人誦經和講話而得到的。那麼，慧能在那聽到佛法呢？筆者認爲，有兩個時期，慧能聽到佛法：一是在弘忍門下修

習過程中；二是在隱居生活中。

慧能在弘忍會上八個月修行，只在於碓房天天做勞動，可能沒有機會與別人學習佛經，而且沒離開過後院，在《壇經》八慧能說：

我此踏碓八個餘月，未至堂前。⑥

但是，他在後院，聽到別人誦經的可能性很大。因爲，他住的地方是剛入門修行而還沒受戒（沙彌戒或比丘戒）的人，即行者們的住處。他們的主要功課之一是誦經，特別沙彌階段的人著重於誦經來修行，因此他們基本上整天誦來誦去。這樣環境，肯定給不識文字的慧能提醒了很多佛教教理，所以，他作呈心偈而覺悟受法的機會，是從一位沙彌誦經（即神秀的呈心偈）而得到的。在《壇經》八記載：

有一童，於碓房邊過，唱頌此偈。慧能一聞，知未見性，即識大意。能問童子言：「適來誦者是何偈？」童子答能曰：「你不知大師言，生死大事，欲傳於法，令門人等各作一偈來呈看，悟大意即付衣法，稟爲六代祖。有一上座名神秀，忽於南廊下書無相偈一首，五祖令諸門人盡誦

①楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，第一三〇頁，上海古籍出版社，一九九三年十月第一版。以下簡稱《敦煌新本六祖壇經》。
②《敦煌新本六祖壇經》，第一三四頁。
③《敦煌新本六祖壇經》，第八五頁。
④《資料選編》第二卷第四冊，第七頁、第二二頁。
⑤《資料選編》第二卷第四冊，第五頁、第八頁。
⑥《資料選編》第二卷第四冊，第七頁。

，悟此偈者，即見自性，依此修行，即得出離。」慧能答曰：「我此踏碓八個餘月，未至堂前，望上人引慧能至南廊下，見此偈禮拜，亦願誦取結來生緣，願生佛地。」童子引能至南廊下，能即禮拜此偈。①

另外，十六年隱居生活中，慧能與農民、商人或獵人等俗人在一起，隱居期間之行跡，可惜，基本上沒有有關資料。

在上文中已經提過行者的主要修行方法是誦經。那麼，他們念什麼經典呢？在《頓悟大乘正理決・摩訶衍的第三道表疏》裡，摩訶衍認爲：

現令弟子沙彌，未能修禪，已教誦得《楞伽》一部，《維摩》一部，每日長誦。②

在法・戴密微著《吐蕃僧諍記・史料疏義》記載：「摩訶衍和尚大約是在七八七年、七八八年間離開敦煌的，在論戰以前，他在吐蕃就已經居住了三、四年的光陰了③。」按照此見，摩訶衍是大約在八世紀末的一名禪師，非常接近慧能生活時期。按照這句話，可以推想到：當時，禪宗剛出家修行的沙彌們，在日常生活中都念《維摩詰經》。無論慧能聽過多少經典，然而他畢竟在講話中只引用了《維摩詰經》和《菩薩戒經》：《維摩詰經》是七處；《菩薩戒經》是二處。這表明《維摩詰經》是慧能最喜歡的佛教經典。因爲，一般來說，一個人在談話中提出的思想和自己心中的看法基本上是一致的。還有在《壇經》中他提到《維摩經》和《淨名經》的兩個經名（《淨名經》與《維摩經》是異名同經）。一般誦經時，要把一部經從頭到尾連續念出來。如果慧能只有聽到別人念經，他就不會知道《維摩詰經》的兩個經名。也就是說，慧能有可能聽過《維摩詰經》的講解。

另外，《菩薩戒經》也是慧能思想形成的主要來源之一。《壇經》的經名也是從《菩薩戒經》的菩薩戒（無相戒）精神而來的。大乘寺本《韶州曹溪山六祖師壇經・序》記載：

是時刺史韶牧等，請六祖於大梵戒壇，受（授）無相戒，說摩訶頓法。門人錄其語要，命曰《壇經》。④

慧能爲什麼單單重視《維摩詰經》和《菩薩戒經》呢？經分析，這主要是和慧能的長期居士生活分不開。然而慧能長期的居士生活經歷卻長期未被人重視。從佛教戒律來看，慧能在法性寺受戒之前應該是居士身份。在《曹溪大師傳》云：

儀鳳元年正月十七日，印宗與能大師剃發落。二月八日，於法性寺受戒。……能大師受戒和尚：西京總持寺智光律師，羯磨闍梨蘇州靈光寺惠靜律師，教授闍梨荊州天皇寺道應律師。後時，三師皆於能大師所學道，終於曹溪。⑤

又，《六祖大師緣起外紀》記載：

師墜腰石，鐫「龍朔元年盧居士志」八字。此石今存黃梅東禪。⑥

佛教教團有四部大衆，即比丘（男）、比丘尼（女）、優婆塞（男）、優婆夷（女），前兩者是出家僧衆，後兩者是在家信徒，即居士。慧能在弘忍門下時的稱呼是「盧行者」，他從出家進入寺院後到受戒之前的階段是行者身份。對出家男衆來講，受戒有兩種，即沙彌

①《資料選編》第二卷第四冊，第七頁。
②法·戴密微著《吐蕃僧諍記》，耿昇譯，第二〇六頁，甘肅人民出版社，一九八四年。
③法·戴密微著《吐蕃僧諍記》，耿昇譯，第二二八頁，甘肅人民出版社，一九八四年。
④《敦煌新本六祖壇經》，第七七頁。
⑤《敦煌新本六祖壇經》，第一一七頁。
⑥《敦煌新本六祖壇經》，第一二八頁。

戒和比丘戒。出家之後，如果受戒時不到成人年齡的話，先受沙彌戒（這受戒人不算完整的僧人），到了成人再受比丘戒。如果已經成人的話，可受比丘戒。慧能出家時已經到成人年齡。關於他出家年齡的記載有《曹溪大師傳》：

至咸亨五年，大師春秋三十有四（七）……大師其年正月三日，發韶州往東山。……大師出家開法受戒，年登四十。①

在法海等撰《六祖大師緣起外紀》中記載：

年二十有四，聞經有省，往黃梅參禮。②

在劉禹錫撰〈大鑒禪師碑〉記載：

大鑒生新州，三十出家。③

等等。如果他在弘忍門下受戒的話，應該能受比丘戒。但是，據以上材料，可知慧能在覺悟受法時期，和隱居生活的十六年期間，只是一位與維摩詰一樣的居士。

「慧能」這個名字又是從那兒來的？這是俗名還是法名？這在《壇經》中沒提到過。不過在〈六祖大師緣起外紀〉有有關的記載：

有二僧造謁，謂師之父曰：「夜來生兒，專爲安名，可上『惠』下『能』也。」父曰：「何名惠能？」僧曰：「『惠』者，以法惠濟眾生；『能』者，能作佛事。」④

按照上文，「慧能」應該是俗名，出家之前六祖的姓名是盧慧能。按照佛教的一般常規，師父給弟子傳法時或者剃髮受戒時，應當爲弟子取個「法名」。如果在受法時或者受戒時，慧能得過「法名」的話，在《壇經》或者《曹溪大師傳》等裡，應該是有記載的。但是，現存可據資料上沒有這些內容。因此，慧能就是六祖的俗名。後來禪宗的一位大師，即慧能的法孫馬祖道一，也是用他的姓「馬」來作爲他的法號。

那麼，我們又怎麼理解弘忍傳給慧能「衣」呢？「衣」是指「袈裟」，是比丘受比丘戒後，才能穿的「大衣」。按戒律，居士不能用袈裟。據上而論，可知弘忍未給慧能授過比丘戒，那麼，爲什麼弘忍傳給他袈裟呢？對這問題，我們可以從這個角度來理解：雖然從佛教威儀形式的戒律來看，以居士身份，不能受袈裟；但是，從「以心傳心」的禪宗說法來看，這是正常的。因爲，禪宗認爲，佛教是以「解脫」爲本的，慧能雖還沒受戒，但既已覺悟解脫，也能受袈裟，也可以稱他是「解脫宗師」。這種精神已經超脫「僧、俗」爲二的觀念；體現了「世間與出世間不二」的「不二」境界。由於有此經歷，慧能傳法時，也特別強調「心戒」，即「無相戒」，超越「僧、俗」爲二的形式差別。他主張佛教根本精神是要「當地頓悟成佛」，而不是形式上的戒律，也不是拜佛、誦經、坐禪等宗教儀式。慧能把這種執著於形式的人做稱爲「小根人」。

慧能十六年的隱居生活不是普通修行人那樣自願自作的，在《韶州曹溪山六祖師壇經》裡，慧能自說：

> 某甲東山得法，辛苦受盡，命似懸絲。⑤

「命似懸絲」是指生命就像懸絲一樣隨時都有危險。「命似懸絲」的生活對慧能形成自

①《敦煌新本六祖壇經》，第一一三頁、第一一八頁。
②《敦煌新本六祖壇經》，第一二六頁。
③《敦煌新本六祖壇經》，第一三六頁。
④《敦煌新本六祖壇經》，第一二六頁。
⑤《敦煌新本六祖壇經》，第八五頁。

己的思想是應該有著相當深刻的影響的。慧能在十六年裡一直過著「命似懸絲」的生活，所以他一定經常體驗「當面生死」之境，因而深刻體會到「一行三昧」修行的重要性。所以慧能在大梵寺初開說法時，就提倡「定慧體一不二」的修行方法，即「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是」。慧能把「直心」解釋說：

《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」①

慧能認爲，在日常生活中，要保持「直心」之境，一旦能達到這種境界，這就可以說是「當處淨土」、「當處道場」。

筆者認爲，在《壇經》中表現出來的慧能思想，基本上都是從這些居士生活經歷基礎上形成的。如果慧能沒有這些長期接觸實際生活的艱難的居士生活經歷，也許沒有如今天這種面目的《壇經》思想。如此來看，我們不難推測到後來慧能宣揚「無相戒」的僧俗不二精神。因此，要研究慧能的《壇經》思想，我們先要瞭解他的這些特殊背景。總之，慧能雖然通過《金剛經》發心而覺悟，但從上述的內容來看，不難看出對其思想形成影響最深的還屬《維摩詰經》。《維摩詰經》的強烈的居士佛教精神，被有長期居士生活經歷的慧能所深爲理解和同情，並發揚爲有著強烈的居士佛教精神的《壇經》。但是，《維摩詰經》和《壇經》在居士佛教方面的相關性，很少爲人重視和指出。而指出這一點，對於我們理解《壇經》非常重要。

①《敦煌新本六祖壇經》，第九頁。

第二章 《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響

在中國佛教史上，《壇經》是影響最大的禪門經典之一。一般認爲，它的思想淵源於《金剛經》的般若思想或者《涅槃經》的佛性思想。但是，筆者認爲，《壇經》思想不僅如此，並且還源於《維摩詰經》之將「般若性空」和「如來種」(早期佛性思想的一種)思想融合起來，宣揚「自性本淨」、「煩惱即是菩提」的「不二法門」思想。本文探討《維摩詰經》不二法門思想對《壇經》思想的影響。具體分四個章節對其相關性進行論述：

第一、本性清淨，染淨不二；
第二、自性彌陀，心淨土淨；
第三、不離世間覺，世出世不二；
第四、三十六對法，三十一對不二。

第一節　本性清淨　染淨不二

佛教看到人生的苦惱，都是貪瞋癡無明帶來的，而人的自性本來清淨，客塵所染。從部派佛教開始，佛教就認爲自性本來清淨，由於受外界污染故有煩惱。佛教一般辦法是掃除煩惱，恢復清淨。神秀也主張「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，來保持清淨。慧能認爲這是把清淨和污染看作兩個東西，是拋棄污染，去追求一個清淨。慧能主張，污染和清淨是一物之兩面，無離開污染的清淨，也沒有離開清淨的污染，二者是相對、相生的。清淨和污染不是兩

個東西①。慧能從這種「染淨不二」思想的基礎上，很激烈的批評神秀的「看心看淨」修法。在《壇經》十四裡，慧能說：

一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」莫心行諂曲，口說法直。口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯，心不住法即通流，住即被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識，又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功，迷人不悟，便執成顛，即有數百般以如此教道者，故知大錯。②

在這裡，慧能首先提出「常行直心」的一行三昧修法。「一行三昧」的傳統意義是指專於一行，修習正定。但是，慧能的解釋與傳統含義確實不同。他認爲，行住坐臥，在日常生活中，把精神專注於一境，這就是「一行三昧」。後來，玄覺繼承了慧能的一行三昧思想，提出了「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」的觀點。「一境」是指「直心」的狀態，一旦能達到這「直心」境界，就可實現清淨道場和清淨佛土。這就是符合於《維摩詰經》宣揚的「直心道場、直心淨土」③思想。

其次，引用《維摩詰經》說明「直心是淨土」思想。在《壇經》裡強調的「直心」也就是《維摩詰經》中的「心淨」。《維摩詰經》的「心淨」思想詳見本文第一編第二章中。「心淨」是《維摩詰經》的中心思想之一，《維摩詰經》的「不二法門」思想也是在「心淨」思想的基礎上才能成立的。如果有人還沒有「心淨」的基礎，他就不能逍遙於「煩惱即是菩提」的精神境界。慧能還甚至說，如果有人沒有保持好「直心」狀態，那就不算修佛的人。

最後，慧能按照「維摩詰呵舍利弗宴坐林中」的根據來解釋「坐不動」的坐禪弊端，激

烈地批評神秀的「看心看淨，不動不起」觀點。慧能認爲，小乘的定，坐下來擺個樣子，身不動，意不動叫做定；大乘的定，行住坐臥皆在定中。雖然在定中，可以做一切事情。這種思想來源於《維摩詰經》。在《維摩詰經・弟子品》裡提到：

舍利弗白佛言：世尊，我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：唯，舍利弗！不必是坐爲宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是爲宴坐；不起滅定而現諸威儀，是爲宴坐；不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐；心不住內，亦不在外，是爲宴坐；於諸見不動而修行三十七品，是爲宴坐；不斷煩惱而入涅槃。是爲宴坐。

維摩詰反對舍利弗那樣坐在那兒和木頭一樣靜坐入定。維摩詰認爲，其實四威儀無時不在定中，雖然在定中，不妨礙行住坐臥；在行住坐臥，不妨礙入定，這個才叫靜坐。但是，小乘人打坐才能入定，不入定不能觀察一切。維摩詰又認爲，不捨棄無上道法，而做一切凡夫事，這個凡夫事和道法沒有分別，這樣才叫宴坐。因爲道法清淨性空，凡夫事隨緣而起，性空就是緣起，緣起不礙性空，才稱爲宴坐。煩惱虛妄無性，法要是無性的話就是涅槃，所以不斷煩惱，知道煩惱無性入涅槃，這才是大乘的宴坐。如果斷煩惱取涅槃，有所得心，執著見，那就不對。因爲煩惱即菩提，不是在煩惱以外另有菩提。佛教所謂「煩惱」，是指「

①樓宇烈講《禪宗漫談》，收錄在《北大禪學》總第三期，第一五頁。

②《資料選編》第二卷第四冊，第九頁。

③《維摩詰經》〈佛國品〉、〈菩薩品〉，《資料選編》第四卷第一冊，第三八一頁、第三九二頁。經文內容是：「寶積！當知，直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國。」「問：『道場者何所是？』答曰：『直心是道場，無虛假故。』」

污染」，「菩提」是指「清淨」。按照維摩詰的說法，污染即是清淨，清淨即是污染，這兩者是分不開的，這就是「染淨不二」思想。後來的禪宗把這種思想進一步發揮。慧能認爲，你厭惡污染和追求清淨，事實上是有了分別，也是一種執著，把追求清淨也變成了一種心病。應不離污染而得清淨，灰塵是由於你認識錯誤形成的。慧能強調迷和悟，佛迷就是衆生，衆生悟就是佛。佛與衆生差別在迷悟之間，而不在拋棄一個東西，求得一個東西。拋棄、追求都是執著。拋棄污染就是想離開監牢，追求清淨又爲自己造了一個籠子。應該什麼也不執著，自我本性是清淨的①。慧能的這種說法與維摩詰提倡的染淨不二法門思想是完全一脈相同的。

慧能認爲，本來「佛性常清淨」，但是人有顛倒妄想，因這種顛倒妄想的分別心而執著「妄」、「淨」等差別相，因此不能「心淨」。若能體會到妄淨不二，就可證「心淨」。在《壇經》十八中，慧能說：

坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如，離妄念本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者卻是妄也。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若修不動者，不見一切人過患，是性不動。迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背，看心看淨，卻是障道因緣。②

在這裡，慧能說明坐禪的基本條件。他認爲，坐禪時，必須不要執著於「心」，也不要執著於「淨」。因爲人心本來是虛幻的，沒有固定的根底；人心本來是清淨的，不需要再要乾淨。如果想要看心、看淨，這都是在修行解脫上很大的障礙。這種思想完全符合於《維摩詰經·入不二法門品》中「垢淨不二」思想。如經中借德頂菩薩之口說：

垢淨爲二，見垢實性，則無淨相，順於滅相，是爲入不二法門。③

這意思是，見垢的實性，則是無性。「見」無實性，則不能見垢見淨。不見垢相，也不見淨相，即順於無相，是爲入不二法門。垢淨是二法，即分別法。一切法以無性爲性，因爲法是因緣生，因緣生法沒有自性。所以說，「因緣所生法，我說就是空」，那個空是其實性。法有法性和法相，約法性講，實性無性；約法相講，實相無相。見垢的實性就知道無性了，那就沒有淨相了。垢相沒有，淨相也沒有，一切法都是空。「順於滅相」之「滅」不是由生來的。法本不生，今則無滅，那是順於滅相。如果對生言滅，不叫順於滅相。一切法本不生，所以說，本來寂滅相。鳩摩羅什用洗衣的比喻來解釋垢和淨的關係。他認爲，「如洗穢物，至盡乃淨。淨則盡，盡則無淨也」④。僧肇也強調淨是垢之相對說法，「實性無垢，淨何所淨」⑤？

慧能從「佛性常清淨」開始，提到了很多與佛性異形同義的概念，即「直心」、「本心」、「本性」、「法身」、「眞如」、「自性」、「法性」、「自心」等。但是他最注重的主張是，人人本來都具有的「自性」是常清淨的。慧能說的「人即有南北，佛性即無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別」⑥，都是主張「自性」就是「佛性」。「佛性常清淨」

①樓宇烈講《禪宗漫談》，收錄在《北大禪學》總第三期，第一五頁。
②《資料選編》第二卷第四冊，第一〇頁。
③《資料選編》第四卷第一冊，第四一〇頁。
④僧肇撰《維摩詰所說經注》，民國間刊刻影本，第一五〇頁上。
⑤僧肇撰《維摩詰所說經注》，民國間刊刻影本，第一五〇頁上。
⑥《壇經》三，《資料選編》第二卷第四冊，第五頁。

說法是慧能的中心思想之一，這也叫「本性清淨」思想。他在《壇經》中，除了「人性本淨」以外，還提到與「佛性常清淨」同樣意思的說法，即「明鏡本清淨、性體清淨、自性本淨、本性自淨、自性清淨、世人性本自淨、自性常清淨、世人性淨」等多種說法。

慧能的呈心偈，在敦煌本、西夏語本《壇經》中記載：

菩提本無樹，明鏡亦無台，佛性常清淨，何處有塵埃？①

除了此兩本《壇經》以外，黃檗希運的《宛陵錄》、《祖堂集》、永明延壽的《宗鏡錄》、惠昕本《壇經》、大乘寺本《壇經》、興聖寺本《壇經》、高麗本《壇經》、德異本《壇經》等，把「佛性常清淨」一句作為「本來無一物」。按照楊曾文在《壇經敦博本的學術價值探討》中提出的「敦煌原本是最接近《壇經》祖本的」②內容，這是明明「涅槃佛性」說，轉為到「般若空觀」思想。樓宇烈，在《讀慧海頓悟入道要門論隨記》曾經說：「《壇經》中慧能呈心偈（得法偈）的後兩句由『佛性常清淨，何處有塵埃』，演變為『本來無一物，何處有塵埃』，其來源就在《宛陵錄》③。」

那麼，「佛性常清淨，何處有塵埃」與「本來無一物，何處有塵埃」究竟有沒有差別？關於這個問題，佛教學術界有不同的觀點：有的人認為，把「佛性常清淨」改為「本來無一物」，不僅有背於「佛性」論，而且也不符合般若思想；有的人認為，「本來無一物」同「佛性常清淨」，並無不同，是一樣的。按照《維摩詰經》的「不二法門」思想來看《壇經》的整個思路，筆者認為《壇經》確實是把「佛性常清淨」和「本來無一物」看成一樣，並無差別。因為慧能很明確地闡明「一無所得」是最上乘禪的境界。在《壇經》四十三裡提到：

時有一僧名智常，來曹溪山，禮拜和尚，問四乘法義。智常問和尚曰：「佛說三乘，又言最上乘，弟子不解，望為教示。」慧能大師曰：「汝向自身見，莫著外法相，元無四乘法，人心不

唯四等，法有四乘。見聞讀誦是小乘，悟法解義是中乘，依法修行是大乘，萬法盡通，萬行俱備，一切無雜，且離法相，作無所得，是最上乘。」④

慧能把禪分爲四個不同的層次：小乘禪是「見聞轉誦」，只知道念經，生吞活剝，不能很好地理解經文的意義；中乘禪是「悟法解義」，能領悟佛法，把握佛法的意義，不過也只是對佛教表面意義的一種瞭解；大乘禪是「依法修行」，能按照正法進行修行，很多大乘禪師都是這樣做的；最上乘禪則是「萬法盡通，萬行俱備，一切不染，離諸法相，一無所得」。最上乘禪實質上是一種對佛教根本精神的全面把握，「萬法盡通，萬行俱備」，就是說明這一點。

再說「一切不染，離諸法相」，一般修行求解脫的人，大多以分別見設想有一個彼岸、菩提、涅槃在那兒，因此就想求得菩提、涅槃，到彼岸去。但是大乘般若經和《維摩詰經》等經認爲，一切法的實相都是空，色即是空，空即是色，即空即色，非色非空，強調不離煩惱而得菩提，不離生死而得涅槃，要在煩惱裡求得菩提，在生死中證得涅槃。「一無所得」是指求菩提沒有得到菩提，求涅槃沒有得到涅槃，一切無所著。

我們可以看出，慧能所說的最上乘禪和前三種禪相比，已有很大的改變。慧能的弟子神會進一步發揮了最上乘禪的思想。《荷澤神會禪師語錄》載：「（有人）問（神會）曰：『

①敦煌本《壇經》八，《資料選編》第二卷第四冊，第七頁。
②楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，第二七七頁。
③樓宇烈撰《讀慧海頓悟入道要門論隨記》中記載，第五五頁。
④《資料選編》第二卷第四冊，第二三頁。

大乘、最上乘有何差別？』（神會）答曰：『言大乘者，如菩薩行檀波羅密，觀三事體空，乃至六波羅密，亦復如是，故名大乘。最上乘者，但見本自性空寂，即知三事本來自性空，更不復起觀，乃至六度亦然，是名最上乘。』」這是對慧能最上乘思想的較準確把握。大乘禪要觀，最上乘禪連觀也不要。大乘禪要觀察分析：某個東西依賴各種條件，條件一旦不存在，它就不存在。最上乘禪則直接去把握：一切本來自性空寂①。

在《壇經》裡，慧能提倡的「佛性」也是指「眞如本性」，也叫「自性」。關於「無念」與「眞如」的關係，慧能認爲，「無者離二相諸塵勞，念者念眞如本性。眞如是念之體，念是眞如之用」。這裡，可知眞如只是對念之「體」，念與眞如是一物的兩面，不執著於這種念（用）、眞如（體）二邊，這就叫做「無」。在這個意義上，也可以說，「無念」是染（俗）、淨（眞）不二的意思，也可以說，「清淨」與「無一物（空）」的不二思想。慧能說明如何運用三十六對時，也主張過這種觀點：

此三十六對法，解用通一切經，出入即離兩邊。如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相離相，入內於空離空。著空即惟長無明，著相即惟長邪見。謗法直言不用文字。既云不用文字，人不合言語，言語即是文字，自性上說空正語言，本性不空迷自惑，語言除故。②

楊曾文解釋說：「從此大段內容看，是講中道和不二法門的，要求『出語盡雙』，『出入即離兩邊』，把握空有相即不二的道理。對語言文字也應這樣，既講語言性空，又要承認其性不空，如看到語言空的方面而要人『不用文字』，廢除語言，也是一種迷惑③。」樓宇烈在《禪宗漫談》裡，很明確地說：「清淨的意思是空，空就是清淨。爲了免除人怕空，故改說清淨，這樣接受起來比較容易。……禪宗所說的空、清淨是什麼意思呢？實際上是指恢復自己本來面目。清淨實際上是指不生不滅④。」樓宇烈還認爲，「慧能認爲神秀對禪的根

本精神沒有眞正徹底把握，誤把塵埃和清淨看成兩物，沒有達到不二境界，是一種起心看淨，不是最上乘禪。他自己的得法偈爲：『菩提本無樹，明鏡亦非台；佛性常清淨，何處有塵埃？』（敦煌本《壇經》）或爲：『菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處有塵埃？』（見宗寶本《壇經》，這一偈講「本來無一物」對空表達得更徹底、明白了。）慧能這裡認爲，清淨和塵埃是兩個相對的東西，不是絕對分別的，他們是二而不二的關係」⑤。

二

慧能從他的本性清淨思想的基礎上，提出了「定慧不二」、「無念爲宗」、「頓悟成佛」說等理論，這些說法基本上都是不同於佛教傳統的觀點，它具有獨特的修證體系。本段在「本性清淨，染淨不二」思想的基礎上，論述《維摩詰經》對這些思想的影響。

關於坐禪與禪定的關係，在《壇經》十九裡，慧能解釋說：

此法門中，何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起爲坐，見本性不亂爲禪。何名爲禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若著相，內心即亂，外若離相，內性不亂。本性自

①樓宇烈講《禪宗與中國文化精神》，收錄在《北大禪學》總第三期，第一八頁。
②敦煌本《壇經》八，《資料選編》第二卷第四冊，第二五頁。
③楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，第五九頁。
④樓宇烈講《禪宗漫談》，收錄在《北大禪學》總第三期，第一五頁。
⑤樓宇烈講《禪宗與中國文化精神》，收錄在《北大禪學》總第三期，第一八頁。

淨自定，只緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，故名禪定。《維摩經》云：「即時豁然，還得本心。」①

慧能以一種獨特的觀點來解釋「坐禪」和「禪定」。首先，他說明什麼是「坐」、「禪」，他認爲對外境無念是名爲「坐」，在本性不亂是名爲「禪」，這是指「外坐內禪」。其次，他解釋什麼是「禪」、「定」，他認爲對外境沒有分別相是名爲「禪」，在內心不亂是名爲「定」，這是指「外禪內定」。從事實來看，「禪」都有「內」、「外」，但是，「坐」是只有「外」，「定」也是只有「內」。因此，在「禪、定、坐」中的核心概念是「禪」。「禪」統一了「外坐」和「內定」，把「外身」和「內心」完全統一起來。進一步要分析慧能的坐禪和禪定，我們又得出：坐、禪、定是一樣的，同意異名。因爲「外於一切境界上念不起」與「外離相」是一樣的意思，「見本性不亂」和「內不亂」也是相同的說法。坐即是禪，禪即是定。這也可以說，「外於一切境界上念不起」的「坐」與「內不亂」的「定」不異，即坐（外）、定（內）不二。

再說，觀照的念（用）和被觀照的眞如（體）其實是一個東西，不能用「念」來看「眞如本性」。由此而言，神秀提倡的「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」的看心看淨思想是完全錯誤的。這樣慧能就否定了宗教儀式的根據，也否定了打坐修禪的根據，也否定了漸修的根據，而主張「頓悟成佛」思想。慧能這種禪法完全符合於「定慧體一不二」的「不二法門」思想。在《壇經》十三裡，慧能說：

> 定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定慧等。學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別，作此見者，法有二相，口說善心不善，定慧不等。心口俱善，內外一種，定慧即等。……定慧猶如何等，如燈光，有燈即

有光，無燈即無光，燈是光之體，光是燈之用，名即有二，體無兩般。②

這就完全否定了「定慧爲二」說法。佛教傳統說法是「先定後慧」，即首先達到斷絕見聞覺知的入定狀態，然後發出來眞正的智慧。這種說法與「離開煩惱而得到涅槃」的思想是一脈相通的。而慧能認爲，「定」和「慧」不能分開而說的，它們是精神的兩面。「定」是「慧」的本體，「慧」是「定」的作用。自性雖然有「見聞覺知」的意識活動，但是沒受到萬境的污染，而自由自在。這就是《維摩詰經·佛國品》宣揚的「能善分別諸法相，於第一義而不動」③，即自性對於外境能好分別一切法相，而內於眞空上如如不動的「內外不二」思想。

慧能的「定慧體一不二」思想，特別對「臨濟禪」有相當深刻的影響。臨濟宗的「參話頭」方法是不離意識而保持無雜念的禪定狀態，這就是玄覺在《證道歌》中所說的「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然」④，追求「平常心是道」的境界。這種思想的根據在於《維摩詰經·弟子品》中，維摩詰批評舍利弗說：「不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐……不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐⑤。」這把「道法」和「凡夫事」、「煩惱」和「涅槃」統一起來。這

①《資料選編》第二卷第四冊，第一〇一—一一頁。
②《資料選編》第二卷第四冊，第八頁。按楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，本論文中，「智慧」意思的「惠」都改作「慧」。
③《資料選編》第四卷第一冊，第三八〇頁。
④《資料選編》第二卷第四冊，第一四四頁。
⑤《資料選編》第四卷第一冊，第三八五頁。

種思想，慧能也繼承了，並發展爲「即煩惱是菩提、變三毒爲戒定慧」①的不二法門思想。

慧能宣揚「無念爲宗、無相爲體、無住爲本」說時，首先，從「佛性常清淨」思想來說明「無念、無相、無住」的意思。其次，還進一步解釋「無念」的內容。但是，慧能的「無念」、「無相」、「無住」最終還必須從「不二法門」來闡明本思想的眞面目。而一般僅從般若性空思想來闡發此「三無」是不完全的。在《壇經》十七裡，慧能說：

> 善知識，我此法門，從上已來，頓漸皆立，無念爲宗，無相爲體，無住爲本。何名爲相？無相者於相而離相，無念者於念而不念，無住者爲人本性。……念念時中，於一切法上無住，……此是以無住爲本。善知識，但離一切相，是無相，但能離相，性體清淨，此是以無相爲體。於一切境上不染，名爲無念。②

在這裡，慧能說明無念、無相、無住的各自特點。他認爲，「無相」是指「相而離相」，即我們對認識的對象不要起執著；「無念」是指「念而不念」，即我們在認識的主體上不要起執著；「無住」是指「爲人本性」。在這裡，慧能比較強調「無住」的重要性，認爲能做到無念、無相，才能達到「無住」的境界。因此，想要達到「無住」之境，必須要做到這一點，即我們對任何主客觀之境都不要起執著。

在《維摩詰經》裡，維摩詰與文殊師利之間一段問答的內容，也是符合於慧能的「三無」說思想。維摩詰說：「文殊師利！你以不來之相來我這裡，又以不見之相而見此一切哩。」文殊師利答道：「是的，居士！如果已經來了便不再來，如果已經離去便不再去。爲什麼呢？來的並未從何處來，去的也並未往何處去。一切可以見到的即時又是不可見的。」③這都是否定執著於兩邊，要求「二諦不二」的精神狀態。僧肇解釋說：「實相不來以之而來，實相無見以之相見，不來而能來，不見而能見④。」

吉藏在《維摩經義疏》卷第四裡把「不來相而來」具體分析說：「不來相而來者，有人言：『法身無來，應身有來，故云不來相而來。』有人言：『眞諦無來，世諦有來，故言不來相而來。』有人言：『實法無來，相續有來。』有人言：『法界體無來，法界用有來。』有人言：『中道無來，假名有來。』」⑤這都是說明超越了「俗」、「眞」，「相」、「離相」，「念」、「不念」，「來」，「不來」，「見」、「不見」等相對觀念，才能達到「無住」的精神境界。慧能還進一步闡明「無念」說：

> 無者無何事，念者念何物？無者離二相諸塵勞，念者念眞如本性。眞如是念之體，念是眞如之用。⑥

這裡，慧能把常清淨之佛性眞如作爲「念之體」。這兒，「念」這一活動，被統一於眞如，被看成是「眞如」這一體之「用」。因此，念之能所差別就沒有，這已經爲通向不二法門鋪平了道路。「無者無何事，念者念何物」這一句話，對後來禪宗影響頗大。慧能的呈心

---

①《壇經．二六》，《資料選編》第二卷第四冊，第一四頁。
②《壇經．二六》，《資料選編》第二卷第四冊，第九—一〇頁。
③《資料選編》第四卷第一冊，第三九六頁。原文是：時，維摩詰言：「善來，文殊師利！不來相而來，不見相而見。」文殊師利言：「如是，居士！若來已更不來，若去已更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者更不可見。」
④僧肇撰《維摩詰所說經注》，民國間刊刻影本（上海出版社），第九五五頁下。
⑤《大正藏》三十八冊，第九五五頁下。
⑥《資料選編》第二卷第四冊，第九—一〇頁。

偈中的「佛性常清淨」後被改作爲「本來無一物」，這句話對臨濟宗「看話禪」有著相當深刻的影響。慧能最後，從「不二法門」說法來闡明本段思想的眞面目：

自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。《維摩經》云：(外)能善分別諸法相，(內)於第一義而不動。①

慧能認爲，在日常生活當中，雖然有「見聞覺知」等活動，但是心能不執著於一切現象而自在。這裡引用的「(外)能善分別諸法相，(內)於第一義而不動」思想，就與《維摩詰經》的「不斷煩惱而入涅槃」說法一樣，都體現了《維摩詰經》不二法門精神。

《壇經》的根本宗旨是闡明「頓悟法門」。在《壇經》中，最多提到的也是「頓悟法門」。在《壇經》裡，與「頓悟成佛」有關的說法有：

「一聞言下大悟，頓見眞如本性」、「頓悟菩提」、「本性頓悟」、「一悟即知佛」、「悟無念頓法者，至佛位地」、「但行直心，到如彈指」、「若悟無生頓法，見西方只在剎那」、「悟則剎那間」、「言下便悟，即契本心」、「自性頓修」、「言下大悟」、「見性剎那即是眞」、「悟即眼前見世尊」、「自心頓現眞如本性」、「即時豁然，還得本心」、「一念智即般若生」、「一念修行，自身等佛」、「後念悟即佛」、「一時皆現」、「悟人頓修，自識本心，自見本性」、「一聞言下便悟」、「言下心開」。

慧能引用《維摩詰經》的「即時豁然，還得本心」說法來，宣揚「頓悟成佛」思想。在《壇經・三〇》裡，他說：

不悟即是佛是眾生，一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身中，何不從於自心頓現眞如本性？《菩薩戒經》云：我本元自性清淨，識心見性，自成佛道。《維摩詰經》云：即時豁然，還得本心。②

「即時豁然」是指「頓悟」，「還得本心」是指「得契本性」。「即時豁然，還得本心」就是「頓現眞如本性」的意思。「即時豁然，還得本心」這句話出於《維摩詰經・弟子品》，其原文爲：

我（富樓那）昔於大林中，在一樹下爲諸新學比丘說法，時維摩詰來謂我言：『唯，富樓那，先當入定觀此人心，然後說法……。時維摩詰即入三昧，令此比丘自識宿命，曾於五百佛所殖衆德本，回向阿耨多羅三藐三菩提，即時豁然，還得本心。③

這裡，維摩詰認爲，要「先當入定觀此人心」，確定此人有大根器，然後才能使大根器者「即時豁然，還得本心」。因爲能瞭解他人的根源或者「根之利鈍」，才能正確地引導他人，因而他人立即豁然開悟而恢復本心。在《維摩詰所說經注・弟子品》裡，僧肇解釋「先當入定觀此人心」說：

大乘自法身以上，得無礙眞心，心智寂然，未嘗不定，以心常定，故能萬事普照，不假推求，然後知也。小乘心有限礙，又不能常定，凡所觀察，在定則見，出定不見。④

按照僧肇的說法，這種有大根器的人，即自法身以上的大乘菩薩，雖在日常生活中，但「心常定」。這與慧能宣揚的「定慧體一不二」思想完全是一樣的。慧能也繼承這種「上根之人」之「心常定」思想，宣揚「上根人」「頓悟成佛」的思想。而且慧能提出「迷是衆生

①《資料選編》第二卷第四冊，第九—一〇頁。
②《資料選編》第二卷第四冊，第一五—一六頁。
③《資料選編》第四卷第一冊，第三八八頁。
④《注維摩詰經》，第五六頁下。

，覺悟是佛」的理論，進一步發揮「上根人」的理論。在《壇經》三十裡，慧能說：

愚為小人，智為大人，迷人問於智者，智人與愚人說法，令彼愚者悟解心解。迷人若悟解心開，與大智人無別。故知不悟即是佛是眾生，一念若悟，即眾生是佛。①

慧能用「迷、悟」來說明「衆生、佛」的區別。在《維摩詰經》裡，「大乘心、小乘心」的根器差異根據是：是否已經「殖衆德本」，在那裡要求長時間的積累衆德。但是，慧能把長時間的「殖衆德本」，發展成爲「一念之間」，這就完全取消了人們解脫根器上的區別。慧能的這種「頓悟」思想，很大程度上是針對當時佛教流行的「看心看淨」的修行方法提出來的。慧能在《壇經》一八中很明確的指出「看心看淨，卻是障道因緣」②。到了隋唐時代，佛教已經成立了很多宗派，即天臺宗、華嚴宗、淨土宗、慈恩宗等等。它們基本上都提倡「漸修」法門。其中，神秀是弘忍門下的禪師，是慧能的師兄。他的主要禪法也是「看心看淨」的漸修成佛法門。從《壇經》看，慧能特別強調「頓悟」法門的直接原因，則可能是針對神秀的「看心看淨」的禪法。

關於清淨、不二、空的關係，在《維摩經義疏》卷第一裡，吉藏首先說明「入不二法門」的意思。他認爲，「一道」本來是「清淨」，故名「不二」。眞極可軌，至妙虛通，稱之爲法門。了悟斯理，曰爲「入」③。在這裡，吉藏提出了「清淨」即是「不二」的觀點。吉藏又引用《法華經》，進一步提倡「空」就是「不二」的理論④。我們在這裡可以推想到：不二、空、清淨三者是一樣的。按照吉藏的說法來看，《維摩詰經》宣揚的不二法門，可以稱爲它「染淨性空」，也可以稱之爲「本性清淨」。總之，慧能之「本性清淨」落實於人之「直心」，落實於「定慧不二」之心，落實於「染淨不二」之心，他還進一步落實爲世間與出世間不二之心。

第二節　自性彌陀　心淨土淨

在《壇經》三十四、三十五中，慧能很明確地闡明無論是此岸或彼岸，若證得淨心，就能達到眞正解脫的境界。「淨心」是指「直心」，也叫「平等直心」，即人的自性。慧能在這裡，首先根據達摩與梁武帝之間的問答內容，主張功德的產生不是「造寺布施供養」等外在行爲，而是「念念德行，平等直心」的內在觀照。其次，按照《維摩詰經》的「心淨土淨」思想，闡明了「自性彌陀」思想。慧能說：

使君禮拜，又問：「弟子見僧俗常念阿彌陀佛，願往生西方，願和尚說得生彼否？望爲破疑。」大師言：「使君聽慧能與說，世尊在舍衛國，說西方引化，經文分明，去此不遠。只爲下根說遠，說近只緣上智人有兩種，法無不一，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言：『隨其心淨則佛土淨。』」⑤

①《資料選編》第二卷第四冊，第一五頁。
②《資料選編》第二卷第四冊，第一〇頁。
③《大正藏》三十八冊，第九一〇頁上。原文是「一道清淨，故名不二。真極可軌，所以云法。至妙虛通，故稱為門」。
④《維摩經義疏》卷第五，《大正藏》三十八冊，第九七五頁中。原文是「故《法華》云：『究竟涅槃，常寂滅相，終歸於空，空即不二理也。』」
⑤《資料選編》第二卷第四冊，第一八頁。「隨其心淨則佛土淨」出於《維摩詰經・佛國品》中。

《維摩詰經》認爲，菩薩爲度衆生取佛土，所以成就衆生則有佛土。佛土清淨是由於菩薩自心清淨。自心清淨令一切衆生自心清淨，所以說法清淨。說法清淨自然智慧清淨，所以說法淨則智慧淨。智慧爲用，其心爲體，所以智慧淨則心淨。心淨，一切生萬法，國土就是一心，所以心淨則一切功德清淨①。這就歸結到菩薩欲淨佛土當淨其心。其心淨者，則國土淨，所以這是「心淨土淨」。《維摩詰經》又認爲，心不平等，所以見土有高下。如果心平，就開佛智慧②。這就說明如果有人要解脫，先使自己心成爲很乾淨的狀態是必要條件。這裡說的乾淨不意味著垢對淨的乾淨，而是指無分別的直心本淨。慧能還進一步說：

心但無不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。使君但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那，不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？③

慧能認爲，下根之人，志氣低劣。因此，佛陀爲了下根之人設置方便之門，這就是他方極樂世界。如果心不淨，其實就不能達到彼岸佛土。所以慧能說，「迷人念佛生彼」，終不能成；「悟者自淨其心」，到如彈指。慧能從「心淨」說法來統一了彼岸和此岸的界限，否定了現實的人間世界和死後的極樂世界之相對主義觀點，提出了「自性彌陀」的不二思想。最後，「迷」和「悟」說法來宣揚當處現實成佛的「自性是佛」思想。慧能說：

佛是自性作，莫向身外求，自性迷佛即眾生，自性悟眾生即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名爲勢至，能淨是釋迦，平直是彌勒。

慧能認爲，能會做慈悲的人，稱爲他是觀音菩薩。因爲大乘佛教推崇的菩薩都是指一種精神修養的程度或者普度衆生的實踐品德的象徵。即文殊是智慧，普賢是萬行，觀音是慈悲，地藏是願力等等。這都是爲了衆生，大乘佛教設置的八萬四千解脫法門之各種方便。觀音

即稱觀世音菩薩，勢至總稱爲大勢至菩薩，他們是阿彌陀佛的左右補處，彌陀、觀音、勢至是西方極樂世界的三聖。彌勒菩薩是釋迦牟尼的接班人，因而被稱爲未來佛，俗稱彌勒佛。他們建立的佛土，都是衆生心目中的未來國土。慧能在這裡強調的意思是，這種佛土不是絕對的世界，而且「佛」也不是絕對實存的東西，「佛」一迷就是衆生，「衆生」一悟即是佛，佛只是衆生之相對說法而已。再說，在人心中，也同時存在著佛和衆生，人迷惑時，這個人叫做正在苦惱的衆生；人覺悟時，這個人叫做正在安然的佛。衆生和佛的差別，不是地方來判斷，就是從當心之境界來判斷。所以慧能說：

在寺不修，如西方心惡之人，在家若修行，如東方人修善，但願自家修清淨，即是西方。④

在《壇經》中可看出慧能思想是，淨土和污土、衆生和佛這樣的相對觀念，都是從自己「本心」中產生出來的，這個「本心」不能離開現實環境而存在，於是事物的垢淨也在於「自心」中，如果自心清淨，這就是成佛。但是，有人想要清淨，然而做不到的原因是因爲自心是本來清淨的，再要清淨這樣的心就是煩惱而已。所以，慧能很明確地說：

①《資料選編》第四卷第一冊，第三八二頁。原文是：「菩薩隨所化衆生而取佛土……隨成就衆生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。」

②《資料選編》第四卷第一冊，第三八二—三八三頁。原文是：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳。舍利弗！菩薩於一切衆生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」

③《壇經》三十五，《資料選編》第二卷第四冊，第一八頁。

④《壇經》三十六，《資料選編》第二卷第四冊，第一九頁。

不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄。①

世人性本自淨，萬法在自性。②

慧能認爲，佛是從自己心中作出來的，如果沒有自己的本性，也就沒有要解脫的佛性，佛性即是人性，人性即是佛性，因此，不要從外邊追求覺悟。

爲了宣揚在現實中成佛，在自心中成佛思想，在《壇經》中，慧能傳授了四個方面的「無相法門」，即「無相自歸依三身佛」、「無相發四弘大願」、「無相懺悔」、「無相自歸依」。首先，慧能闡明自己的「無相自歸依三身佛」思想。三身佛是指化身、報身、法身。佛教傳統說法來講：化身是爲了普度衆生而顯現出來佛身；報身是長時間修行萬行而成就的佛身，也可以說，具三十二相的莊嚴佛身；法身是本來清淨的佛身。慧能對「三身佛」的看法不同。慧能認爲「人性本清淨」是法身，「自性變化」是化身，自性「念善」是報身。因此，慧能說：

從法身思量，即是化身。念念善即是報身。自悟自修，即名歸依也。③

其次，慧能傳授「無相自歸依三寶戒」說：

歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依淨衆中尊。④

慧能解釋說：

佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪迷不生。少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名離欲尊。自心歸淨，一切塵勞妄念，雖在自性，自性不染著，名衆中尊。⑤

三寶是指佛、法、僧，即「佛」指佛教創始人釋迦牟尼，也泛指一切佛。「法」爲佛所說之法，即佛教教義和經典。「僧」指「僧伽」，即佛教僧團，後亦泛指繼承、宣揚佛教教

義的僧衆。這是佛教存在的最基本的基礎條件。佛教一般認爲，僧衆、信衆都是依靠佛法或者歸依佛陀信仰、修行。再說，如果不依靠佛陀（佛）的說法（法），那就不算佛門弟子，就是外道。衆生依靠佛、法，佛、法引導衆生，在信仰和修行上，這兩者（或者三者）是分不開的關係。後來，有的人把佛、法絕對化，進一步把佛神格化出來，到慧能時代已經不少人把念佛、誦經方法來修行。慧能在《壇經》裡指出的不是反對這些修行方法，就是批評自己和佛、法對立起來，即自己是完全依靠佛的凡夫；佛是創出眞理（法）的絕對聖人。再說，他們都忘了佛教最根本的精神：一切平等、自性是佛。所以，慧能特別強調心中求佛，即回復自己的佛（覺）、自己的法（正）、自己的僧（淨）。慧能認爲，這三者不是外在的，就是在人人自心之中。慧能最後按照佛經，證明他的「無相」法門觀點：

經中只即言自歸依佛，不言歸依他佛。⑥

在慧能看來，「佛」不在遙遠的彼岸世界，而在於個人的心中。「自心」不覺悟，即使是整天念經、拜佛、坐禪、營造佛寺，也不過是凡夫而已。慧能把成佛的途徑，全部轉移到對自己「本性」的覺悟上來，提倡內求於心。總之，慧能把《維摩詰經》「隨其心淨則佛土

①《壇經》十八，《資料選編》第二卷第四冊，第一〇頁。
②《壇經》二十，《資料選編》第二卷第四冊，第一一頁。
③《壇經》二十，《資料選編》第二卷第四冊，第一一頁。
④《壇經》二十，《資料選編》第二卷第四冊，第一三頁。
⑤《壇經》二十，《資料選編》第二卷第四冊，第一三頁。
⑥《壇經》二十，《資料選編》第二卷第四冊，第一三頁。

淨」的「心淨土淨」理論的基礎上，宣揚了自性是佛、自性彌陀思想。

第三節　不離世間覺　世出世不二

慧能宣揚的「不二」思想最突出的表現之一是把《維摩詰經》的「世間與出世間不二」思想，進一步發展爲「僧、俗不二」。《維摩詰經》的核心思想是「不二法門」。所謂「不二」，就是取消對立，從性空上泯滅一切差別。此經根據不二精神，提出「心淨則國土淨」和「即煩惱是菩提」的說法，並在此基礎上宣揚了現實淨土思想，即「不捨道法而現凡夫事」，「不斷煩惱而入涅槃」的「世間與出世間不二」解脫法門。

在《維摩詰經·入不二法門品》裡，提到關於「世間與出世間不二」的思想：

世間、出世間爲二，世間性空即是出世間，於其中不入不出，不溢不散，是爲入不二法門。

①

佛教認爲，世間爲三界、生死，出世間爲四聖、涅槃，這是二法，是分別所生的。但是明白到世間性空，也很明白一切法相都是空的，這就是出世間的境界。這稱爲出俗入眞，即出俗諦入眞諦。這也可以說，世間空，就是出世間；出世間有，就是世間。如果執著於世間有，取有相；執著於出世間空，取空相，這都是數論。反過來講，世間無性，就是出世間；出世間隨緣，就是世間。這就說明世間與出世間不是兩個東西，就像一物的兩面，是互相分不開的，沒有離開世間而獨立存在的出世間，也沒有離開出世間而獨立存在的世間。由此而言，世間與出世間實際上是沒有差別的，進一步生死與涅槃也是沒有差別的。生死即是涅槃，涅槃即是生死；世間即是出世間，出世間即是世間。因此，鳩摩羅什說：「無入生死，故

無出世間也。」《維摩詰經》還進一步闡明「生死與涅槃不二」思想：

生死、涅槃爲二，若見生死性，則無生死，無縛無解，不生不滅，如是解者，是爲入不二法門。②

這認爲，如果見生死性的話，就沒有生死了。什麼是生死性呢？生死因緣現，因緣現是法相。因緣所生法皆是空的，空是其性。從俗諦會入眞諦，叫見生死性。生死因緣生無性，就是涅槃；涅槃隨緣假現，就是生死。所以說，若見生死性則沒有生死。這也可以說，生死即涅槃，煩惱即菩提。

小乘聲聞與大乘菩薩，同樣修「空觀」，然而卻大異其趣。小乘人只證得「我空」，而「厭怖生死，欣樂涅槃」；大乘行者，不僅證得「我空」，還證得「法空」，所以能「不厭生死，不樂涅槃」。大乘禪不僅認爲生死和涅槃不二，還認爲動靜不二。大乘禪觀的特點，不偏重於靜坐，而在於活潑的修定，不論行住坐臥，或是語默動靜，無不可修行入定。這就是維摩詰批評舍利弗在林中宴坐（靜坐）之所以，因爲在維摩詰心中的禪觀是：

不起滅定而現諸威儀，是爲宴坐；不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐；心不住內亦不在外，是爲宴坐；於諸見不動而修行三十七品，是爲宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐。③

這樣維摩詰實際上已經初步提出了僧俗不二的道理。慧能則把它進一步發展。慧能把大乘佛教講的「一切皆空」，歸之爲心中一切相空，把空觀引向內心的世界，在此基礎上提出

①《資料選編》第四卷第一冊，第四一〇—四一一頁。
②《資料選編》第四卷第一冊，第四一一頁。
③《資料選編》第四卷第一冊，第三八五頁。

「自性眞空」說。慧能的所謂佛在心中，不是說佛性作爲一種實體存在心中，而是說「自性眞空」。這也是《維摩詰經》說的「空亦空」的道理。「佛性」之清淨中，沒有修行而成的「佛果」，也沒有業障纏繞的「衆生報」。「煩惱」就是「菩提」，「世間」就是「出世間」。有人達到這樣的「不二法門」境界，就可以稱他是變「衆生」而爲「佛」，也可以說，他是即「佛」的「衆生」。這種世間即出世間、生死即涅槃、煩惱即菩提等不二法門思想的基礎上，維摩詰還進一步提出了「發阿耨多羅三藐三菩提心是即出家」的觀點：

> 汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。①

關於出家的問題，智顗認爲，出家義有四句：一者、形心俱不出家；二者、形出家心不出家；三者、形不出家心出家，即是觀行出家也；四者、形心俱出家。淨名勸他們的是觀行出家法②。吉藏比較簡單明瞭的說明出家之義。他認爲，出家有兩種，即出形家之義和出心家之義③。他又認爲，家有二種：一者、形家，謂父母妻子；二者、心家，即是煩惱。諸長者子，無出形家之義，有出心家之義。而羅睺羅雖嘆出形家，於事無益，若說出心家，則便有利。維摩詰破著心故，讚無爲法④。吉藏解釋「出心家」說：「彰其形雖繫於二親，而心超於三界，則是出於心家。既出心家，則身口無衆惡，便是具足戒也⑤。」因此，吉藏明確地闡明出家之義：

> 眞出家者，正觀中道虛空佛性，得眞無爲，能出凡夫二十五有家。及出一切聲聞通教菩薩家，即是出眞俗二諦家，出生死涅槃家，故名出家也。⑥

繼承這些思想，慧能也很明確地闡明在修行解脫上沒有「出家、在家」的區別。在《壇經・三六》中，慧能說：

> 若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行，如東方人修善

。但願自家修清淨，即是西方。⑦

慧能又認爲，要向心中求佛，不要執著於向出世間求佛，不要執著於向外求歸依。慧能很強調「破除執著於形象」而「頓悟一切皆空的眞理」。慧能不重視佛教傳統的戒律，而特別重視大乘菩薩精神的「無相戒」。可以說，「無相戒」是慧能的佛教戒律。在《壇經》一中記載：

慧能大師，於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人，韶州刺史韋璩，及諸官寮（僚）三十餘人，儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅

---

① 《維摩詰經・弟子品》，《資料選編》第四卷第一冊，第三九〇頁。

② 《維摩經文疏》卷十五，卍續藏第二十七冊，第六八頁上。

③ 《維摩經略疏》，卍續藏第二十九冊。原文是：「有兩種出家：一者、出形家；二者、出心家。形家者，即田宅妻子為形家，今能割愛辭親，被緇入道，為出形家。……二者、出心家，愛見諸煩惱為心家。若能斷諸見愛，即出心家。」

④ 《維摩經義疏》卷第三，《大正藏》三十八冊，第九四六頁中。原文是：「家有二種：一者、形家，謂父母妻子；二者、心家，即是煩惱。諸長者子，無出形家之義，有出心家之義。而羅云雖嘆出形家，於事無益；若說出心家，則便有利。」

⑤ 《維摩經義疏》卷第三，《大正藏》三十八冊，第九四七頁中。

⑥ 《維摩經義疏》卷第三，《大正藏》三十八冊，第九四七頁中。

⑦ 《資料選編》第二卷第四冊，第一九頁。

蜜法。①

這裡他給聽衆傳授「無相戒」和講解「摩訶般若波羅蜜法」。不管是出家僧人還是在家居士，也不管是否佛教徒，都能受這「無相戒」。這說明「無相戒」已經超越了佛教宗教儀式的一般形式。而且，慧能的戒法已經超越了「僧、俗」等相對觀念在形式上的「是非分別」。他把《維摩詰經》的「世間與出世間不二」思想繼承並加以發展，得出了「僧、俗」不二②的看法，也就是說，不要執著於僧俗差別，不要執著於一定向出世間去求解脫，不要執著於在出世間中成佛。爲「不失本宗」而宣揚「三十六對」不二法門時，慧能還進一步提倡「僧、俗」不二思想。

總的來說，《壇經》是先主張要證得常清淨的「佛性」，然後提出「無住爲本」說來規明「佛性」不是絕對的、永恒不滅的實體，「佛性」就是對「念」之「體」的相對說法。最後，慧能宣揚人的心性本來清淨，在此「本性清淨」狀態下，沒有「衆生」與「佛」，「僧」與「俗」，「煩惱」與「菩提」等差別相，這就是無所分別而平等一如的「不二法門」境界。此思想在一定程度上反映了大乘佛教的世俗化現象，同時打破了出家和在家的界限。慧能的這種法門對中國佛教有著相當深刻的影響，使中國佛教具有濃郁的居士化佛教特徵。

第四節　三十六對法　三十一對不二

慧能爲了「不失本宗」，提出「三科」和「三十六對」思想，這是禪師對引導學人覺悟的一種指導法門。慧能是從不二思想角度來解釋「五蔭」、「十二入」、「十八界」、「三科」思想的。在《壇經》四十五裡，他說：

自性含萬法，名爲含藏識，思量即轉識，生六識，出六門，見六塵，是三六十八。由自性邪，起十八邪，若自性正，起十八正。若惡用即眾生，善用即佛。用由何等？由自性。③

慧能闡述運用「三十六對」的方法，解釋說：

動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相，若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。④

慧能防止人們執著於「有、無」、「是、非」等兩邊，因此指出得到「不二法門」解脫境界的道路。慧能將「三十六對」具體分爲三類：一、關於外境無情，有五個對法；二、關於語言法相方面有十二個對法；三、關於自性起用方面有十九個對法。筆者認爲，修行人在修行過程中，逢到的困難、迷路，和障礙之中，最容易逢到而最難突破的是執著於外境或執著於法相，或執著於我相等的障礙，有的時候自己也不知道這種執著的病痛。因此，慧能把執著現象分爲這三個方面，而讓弟子們作爲接人的「活句法門」，這是慧能對《維摩詰經》「不二法門」思想的繼承和進一步發展，後來成爲禪宗修行和說法的指南。

慧能「三十六對」的三個方面的具體內容是：

一、如果有人執著於外境（即外物），用「外境無情」的對法來解縛，他在這裡提到五個對，即是：

①《資料選編》第二卷第四冊，第四頁。
②《壇經》四十六，《資料選編》第二卷第四冊，第二四頁。
③《壇經》四十六，《資料選編》第二卷第四冊，第二四頁。
④《壇經》四十六，《資料選編》第二卷第四冊，第二四頁。

天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。①

二、如果有人執著於哲理、道德等法相，用「語言法相」的對法來解縛，慧能在這裡提到十二個對，即是：

有爲無爲、有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大與小對，長與短對，高與下對。②

三、如果有人執著於心理作用方面，用「自性起用」的對法來解縛，他在這裡提到十九個對，即是：

邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，嶮與平對，煩惱與菩提對，慈與害對，喜與嗔對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，化身與報身對，體與用對，性與相對，有情無親對。③

《維摩詰經》的〈入不二法門品〉分爲三：一是維摩詰讓衆人說；二是衆人請文殊說；三是文殊請淨名說。這些人都闡明不二之道理。其中，前者三十一位菩薩各說每一對不二法門，一共有三十一對不二之門。關於這三者之別，吉藏認爲，首先，諸菩薩（三十一位菩薩），俱泯於二，說明不二之理，但未辨不二之理無言。其次，文殊闡明不二之理無言，而猶言於不二。最後，淨名默顯不二之理無言，而能無言於不二④。此是表示從淺至深，有三門之階級；而所論不二之理，更無淺深之差別。本品可分爲三：第一、諸菩薩分別說三十一對名相歸於不二之「不二法門」。

生、滅，我、我所，受、不受，垢、淨，動、念，一相、無相，菩薩心、聲聞心，善、不善，罪、福，有漏、無漏，有爲、無爲，世間、出世間，生死、涅槃，盡、不盡，我、無我，明、無明，色、色空，四種異、空種異，眼、色，布施、回向一切智，空、無相、無作，佛、法、衆

，身、身滅，身、口、意善，富行、罪行、不動行，從我起二，有所得相，暗、明，樂涅槃、不樂在世間，正道、邪道，實、不實。⑤

在《維摩詰所說經注·入不二法門品》裡，鳩摩羅什解釋不二法門之義說：

有無迭用，佛法之常，前品說有，故次說空門。復次，從始會以來，唯二人相對，餘皆默然。今欲各顯其德，故問令盡說。亦云情惑不同，發悟有因，令各說悟，廣釋衆迷。夫勝會明宗，必以令終爲美，今法坐將散，欲究其深致，廣說不二，乃盡其妙也。……萬法之生，必從緣起，緣起生法，多少不同。極其少者，要從二緣，若有一緣生，未之聞也。然則有之緣起，極於二法，二法既廢，則入於玄境，亦云二法門攝一切法門。⑥

在這裡，鳩摩羅什首先說明本品講的是「空門」。因爲佛教之常習，「有」、「無」並用，前品已說「有門」，故此品宣揚「空門」。其次，解釋說出不同不二法門之原因。因爲有各種各樣的煩惱迷惑，所以需要對其相應的解脫法門。然後，說明本品是在本經之最核心

①《壇經》四十六，《資料選編》第二卷第四冊，第二四頁。
②《壇經》四十六，《資料選編》第二卷第四冊，第二四頁。
③《壇經》四十六，《資料選編》第二卷第四冊，第二四—二五頁。
④《維摩經略疏》卷第五，卍續藏第二十九冊，第一六五頁上—一六五頁下。原文是：「前三十一菩薩，謂不二可言，故言於不二。文殊知不二無言而言於不二，即言於無言。淨名知不二無言，不言於不二，即是無言於無言。」
⑤參《維摩詰經·入不二法門品》，《資料選編》第四卷第一冊，第四一〇—四一二頁。
⑥僧肇撰《維摩詰經注·入不二法門品》，第一四九頁上，上海古籍出版社，一九九四年五月第一版。

部分。最後，闡明不二法門是指一切法門之上。鳩摩羅什認爲，萬法都是從緣起而生，這種緣起之變化，多少不同，最少也是從二緣開始的。如果只有一緣，這是不能變化。因爲一切法生都是相對而生，沒有相對分別之法，就沒有生滅緣起。所以二法既廢，則入於玄境，這就叫做「不二法門」。

第二、文殊提倡「無言無說」的不二之門：

於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。①

這意思是，諸法空相，無言無說。因爲諸法實相無相。實相無相離三種相，即離語言相、文字相、心緣相。那是法性，所以無言無說，無可表示，也沒有能識。

第三、文殊請維摩詰講不二法門之道理，則維摩詰默言無說。

文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門。」時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：「善哉善哉！乃至無有文字語言，是眞入不二法門。」②

吉藏把維摩詰「默然無言」的境界說稱爲「二不二爲世諦，非二非不二爲眞諦」之境③。他還把「三十一對不二」解釋說，三十一菩薩以生滅爲二，成滅爲不二；從生滅二，入不生滅不二④。又認爲，有爲世諦，無爲眞諦的境界⑤。這都是從拿出世間的相對概念來，進入到出世的不二之法。慧能在《壇經》裡闡明的三十六對法，基本上採用了《維摩詰經》的這種解釋方法。《壇經》的三十六對法與《維摩詰經》的三十一對不二不同之處：三十一對不二法門都是俗、眞二相的普遍性來，說明各種不同的不二境界，就吉藏說的「衆生迷病不同，即悟差別，故須多種，設多種藥治病差故也」⑥那樣；慧能不僅繼承《維摩詰經》的這種做法和不二精神，還進一步分析了「外境無情」、「語言法相」、「自性起用」等三個方面「因病下藥」之法，而且在內容上補充了與印度不同文化習慣上需要的概念辭彙。

慧能從本性即空思想上，進一步說明三十六對法：

> 解用通一切經，出入即離兩邊。……如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相離相，入內於空離空。著空即惟長無明，著相即惟長邪見。……謗法，直言不用文字。既云不用文字，人不合言語，言語即是文字，自性上說空正語言，本性不空迷自惑，語言除故。⑦
>
> 暗不自暗，以明故暗；明不自明，以暗故明。以明變暗，以暗現明，來去相因。⑧

這些說法的意思是，佛教一切經論，說到最終都可以歸結爲：列出衆生所執的妄相，並破除這些妄相。而所有的妄相最終又都可歸結爲很多對二分對立的相，大致說來，即慧能所列的三十六對法。而破除這些妄相，就又可歸結爲破除這些二分的對立，即歸結爲不二。因此，慧能講三十六對法以及破除三十六對法，就是講禪宗的根本法門是破除二，歸於不二。而不二又無所破，這就已是「言語道斷，心行處滅」的領域，只可實證了。這就大同於《維摩詰經》之不二法門。

---

①《維摩詰經·入不二法門品》，《資料選編》第四卷第一冊，第四一二頁。

②《維摩詰經·入不二法門品》，《資料選編》第四卷第一冊，第四一二頁。

③吉藏撰《維摩經略疏》卷五，卍續藏二十九冊，第一六五頁上。

④吉藏撰《維摩經略疏》卷五，卍續藏二十九冊，第一六五頁上。

⑤吉藏撰《維摩經略疏》卷五，卍續藏二十九冊，第一六五頁上。

⑥吉藏撰《維摩經略疏》卷五，卍續藏二十九冊，第一六五頁下。

⑦《壇經·四六》，《資料選編》第二卷第四冊，第二五頁。

⑧楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，第五九頁，上海古籍出版社，一九九三年十月第一版。

結論

從歷史上看，中國禪宗的發展也是與當時執政身分的士大夫密切關聯著，他們往往以在家的居士身分，與禪師們交往。因此，中國的居士佛教就相當發達，山林佛教也因之帶有強烈的居士化佛教精神。中國佛教這種濃厚的居士佛教精神來自何處？最大的來源之一，可能是來自《維摩詰經》的主人翁「維摩詰」大居士。

從哲學思想的角度看，《金剛經》和《維摩詰經》都是宣揚「般若性空」的「中道不二之門」，但從實踐精神的角度看，這兩部經典有所不同。《金剛經》著重於精神方面的解脫，而《維摩詰經》著重於闡明一種從自己生命存在的當處開始，不離開現實生活的修行解脫法門。慧能繼承而發展的主要是《維摩詰經》的這種精神，後來道一禪宗一派主唱的「平常心是道」等概念（在日常生活當中解脫的精神）是與此一脈相承的。慧能《壇經》的本性清淨、自性彌陀、不離世間覺、三十六對法等思想，都主要來自《維摩詰經》。而且這四種精神的核心——不二法門精神，以及居士佛教精神，都與《維摩詰經》相一致。怪不得，慧能在《壇經》中引用最多的是《維摩詰經》。慧能《壇經》和《維摩詰經》的重要關係長期不被人重視，他的居士佛教精神，他重視實際生活的精神，他重視人民大眾的精神，也因之不被人重視。

參考文獻

《維摩詰經》譯本。
鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，大正藏十四册等。
玄奘譯《說無垢稱經》，大正藏十四册等。
支謙譯《維摩詰經》，大正藏十四册等。
《維摩詰經》注疏。
僧肇撰《維摩詰所說經注》，民國間刊刻影本（上海出版社）、嘉興藏、金陵刻經處本、大正藏三十八册、卍續藏二十七册等。
慧遠撰《維摩義記》，大正藏三十八册。
智顗撰《維摩經玄疏》，大正藏三十八册。
智顗撰《維摩經文疏》，卍續藏二十七、二十八册。
吉藏撰《淨名玄論》，大正藏三十八册。
吉藏撰《維摩經義疏》，大正藏三十八册。
吉藏撰《維摩經略疏》，卍續藏二十九册。

古典資料

《釋迦方志》，大正藏五十一册。

隋・法經等撰《衆經目錄（一）》，大正藏五十五册。
隋・費長房撰《歷代三寶紀》，大正藏四十九册。
唐・靜泰撰《衆經目錄（三）》，大正藏五十五册。
梁・釋慧皎撰，湯用彤校注《高僧傳》，中華書局，一九九七年十月北京第三次。
梁・僧祐撰《出三藏記集》，中華書局，一九九五年十一月北京第一次。
《雜阿含經》，大正藏二册。
龍樹撰《中論》卷四，大正藏三十册。
歐陽漸撰《藏要》卷五。
樓宇烈等主編《中國佛教思想資料選編》第四卷第一册、第二卷第四册，中華書局，一九九二年九月第一版。

近現代論著

宇井伯壽著，釋印海譯《印度佛教思想史》，新竹無量壽出版社，民國七十六年一月初版。
法・拉蒙特著（ETIENNE LAMOTTE）著，郭忠生譯《維摩詰經序論》，臺灣南投諦觀雜誌社，民國七十九年九月初版。
釋印順著《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北正聞出版社，民國八十一年三月七版。
任繼愈主編《中國佛教史》卷一，中國社會科學出版社，一九八五年六月。
楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，一九九三年十月第一版。
法・戴密微著《吐蕃僧諍記》，耿昇譯，甘肅人民出版社，一九八四年。

樓宇烈撰《讀慧海頓悟入道要門論隨記》，臺北中華佛學研究所發行，中華民國八十八年七月。
樓宇烈講《禪宗漫談》，收錄在《北大禪學》總第三期，一九九九年十二月，北京大學禪學社主辦。
樓宇烈講《禪宗與中國文化精神》，收錄在《北大禪學》總第三期，一九九九年十二月，北京大學禪學社主辦。

序論

儘管宋明理學家自稱其學說爲孔孟儒家傳統的繼續，實際上它卻是儒佛道相互融合的產物。在先秦儒家那裡，思維的著眼點主要不是主體自身，而是社會客體。他們對社會政治倫理問題是非常關注的。但對主體之「心」卻沒有認眞地進行過多少探討。在其後的一段發展過程中，儒家的致思方向更是具有偏離主體的傾向：漢代儒家一味治經解經，魏晉玄學偏究宇宙本體，隋唐儒家注重修辭修文，他們對主體自身的心性問題都沒有給予足夠的重視。然而到了宋明時期，儒家的致思方向卻發生了重大變化，即由客體逐漸轉向了主體，他們的理論重心由社會政治倫理及經文章辭，宇宙本體轉向了主體的心性、性命，促使儒家的致思方向與理論旨趣發生這一轉變的原因何在呢？

從社會根源上說，中國封建社會到唐代已發展到鼎盛時期，到了宋代，則開始走下坡路了，各種社會矛盾都日益嚴重。這使封建統治的理論代言人——儒家士大夫感到了加強思想統治的必要性。於是，他們便把注意力轉到了主體自身，著重探討主體的心性修養問題。

從思想根源上說，隋唐正是佛教發展的全盛時期，這時的佛教脫離了對儒道的依附而走上了獨立發展的道路，其力量遠遠超過了儒家。儒學作爲中國本土的正統思想，它對佛教這一外來文化一開始就沒有全盤接受。到了隋唐時期，佛教居然奪去了它的地盤，儒家對此更是忍無可忍，於是便出現了韓愈的激烈排佛。然而，韓愈排佛的結果不僅沒有削弱佛教勢力，相反這種勢力卻在進一步擴展。宋明儒家從韓愈反佛的失敗中得到啓示：對於具有精緻的理論思維的佛教，用強硬的手段是限制不了它的發展的，明智的做法應是引人之長而補己之

短，於是宋明儒家便以一種比較冷靜的態度來審視佛教的優點及自己理論上的缺陷。他們發現，佛教高出於儒家的最突出點，一是在於它具有博大而精深的理論體系，二是它對主體的心性作了精密而細緻的考察。宋明儒家爲了與佛教相抗衡，便從事這兩方面的彌補工作。

就後一方面來說，宋代儒家從漢代的「五經」中突出《禮記》中的〈大學〉、〈中庸〉以及把《孟子》升爲經，都是爲了與佛教心性說相抗衡，因爲這三部著作集中了儒家對心性問題的論述。更重要的是，宋明儒家大量吸取了佛教心性說及道家性命說的思想內容，轉變了先前儒家的理論重心，即由過去側重於政治倫理及經文章辭轉向側重於主體的心性、性命。同時，爲了與佛教的本體論體系相抗衡，宋明儒家又把主體的心性問題與宇宙本體問題結合起來，提出了「性即理」、「心即理」的命題，建立了宋明新儒學——理學與心學。這樣，在宋明理學與心學的理論體系中，既有先秦儒家的政治倫理、人性道德思想，亦有佛教心性說及道家性命說的成分，宋明理學與心學即是這三家思想相互融合的產物。

而在隋唐佛教宗派中，對主體心性問題作過詳盡論述並且適合中國思維特點的是禪宗；且禪宗興起之後不久，佛教其他宗派作爲教宗都相繼衰微。這些宗派之所以能流行於宋明，皆是託禪宗爲根底而各開門戶。所以，宋明理學與心學對佛教心性說的吸收主要表現爲對禪宗的吸收，宋明以後的儒佛合流主要表現爲儒禪合流。

但是，儒禪在宋明理學與心學那裡的融合不是一下子完成的，它經歷了一個演變過程，這一過程自周、程開始，經朱熹、陸九淵到王陽明才最後完成。周敦頤、程顥吸取了禪宗「心即理」的思想，試圖將宇宙本體之「理」與主體「心」統一起來，但他們是把兩者統一於「理」，從而建立了理學。朱熹一方面繼承了周、程的理學，吸取了華嚴宗的理事說，對宇宙人倫之「理」給予了足夠的重視。另一方面，他也深受禪宗心學的影響，較之周、程、朱

熹更提高了「心」的地位。但由於他強調主客體的分別，結果使他的哲學呈現出心理二元論的傾向，陸九淵不滿意朱學心理二元論所導致的支離破碎，便吸取禪宗的心性說，把「心」與「理」統一於「心」，建立了心學。但由於處於當時的理學思想氛圍中，陸九淵的心學仍不免有理學的痕跡，在心理關係上，仍有把兩者並列的傾向。只有到了王陽明那裡，才徹底完成了儒禪融合的過程，完成了理學向心學的演變。

王陽明受禪宗的影響比先前任何哲學家都要深。他不僅吸取了禪宗心性說的基本思想，徹底用心一元論代替了程朱的理學或心理二元論，消除了陸學中的理學痕跡；而且還全面吸取了禪宗的內向思維方式，高度突出了主體「心」的地位，並把「心」昇華爲「良知」，建立了以「良知」爲核心的主體哲學。太虛大師曾指出，王陽明的良知學說是「梵華兩文明構成之一良果」（《陽明全書・太虛序》），這是有道理的，禪宗的影響貫穿於王陽明良知思想從產生到逐步完善，乃至最後完成的整個過程中，本文即從禪宗心性說對王陽明良知主體思想的影響這一角度展開論述。

一、禪宗心性說與王陽明良知主體哲學的建立

(一)禪宗心性說與王陽明致思方向的轉變

王陽明在哲學理論上的探討經歷了從致力於宋儒格物學↓陷溺於佛老心性、性命學↓建立自己的心性學這樣一個曲折過程。王陽明在青年時代所致力的宋儒格物學主要是朱熹的格物窮理學。朱熹從心理二元論的思想前提出發，強調主客體的分別。強調認識主體（心之「知」）對外在客體（物之「理」）是思考、窮究。他認爲：「一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。」（《朱子語類》卷十五）所以朱熹的格物學是企圖追究具體事物的道理。

據記載，王陽明二十一歲時，「思先儒謂衆物必有表裡精粗，一草一木皆內涵至理，官署中多竹，即取竹格之。沈思其理不得，遂遇疾」（《年譜》）。這種向事事物物上求理是思維的外向尋求，王陽明於此不僅毫無所獲，反而「窮思致疾」，便感歎「聖賢是做不得的，無他大力量去格物了」（《傳習錄下》）。於是，分階段轉而醉心於禪宗心性說與道家性命說，這是王陽明哲學理論探討的第一次轉變，也是他的致思方向的關鍵性轉變。

道家性命說注重主體「身」、「命」的研究，禪宗心性說則著力於主體「心」、「性」的考察，兩者思考的角度雖不一樣，但都是把思維的焦點對準主體自身，都是思維的內向考察。王陽明在相當長的一段時期內對禪道兩家的理論醉心入迷，並且有了較透徹的領會。他自己也感到「欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣」（《朱子晚年定論》）。朱熹等主張追

究具體事物之理，這有其必要性、合理性。但對主體自身的研究也是人類認識的一個重要課題，並且從某種意義上說，正是對主體自身的身心結構、思維能力、本質屬性的探究標誌著人類認識進入了一個更深的層次，從這一方面來說，相對於禪道，尤其是禪宗對主體心理、心性的深層考察，宋儒格物學不僅顯得支離，而且也顯得膚淺，所以王陽明認爲世之儒者，「究其爲說，反出二氏之下」（《朱子晚年定論》），斷定「儒者不足爲學」（《傳習錄七》）。

但是，王陽明的人生態度是積極入世的。道家避世與禪宗入世的人生理論終究滿足不了他從小立下的入世爲聖這一人生抱負的需要。尤其是，當王陽明中年正式踏上政治舞臺以後，發覺佛道這論雖極精妙，卻只能在理論上吸引人，因爲它不能直接「治家國天下」，它與以齊家治國平天下爲己任的聖人境界畢竟還有「毫釐之差」。因此，王陽明又放棄了禪道心性、性命之學，轉而去建立自己的心性學。這是王陽明哲學理論探討的第二次重大轉變。

從王陽明爲學的經歷可以看出，他雖然沒有停留於禪道的心性、性命學，但禪道尤其是禪宗心性學對王陽明心性學的建立卻起著中介誘導作用。正是禪宗與道家把思維的焦點投射於主體自身的內向思維方式影響了王陽明，使他的致思方向由外轉向內；正是禪宗對主體心性及道家對主體身命的深切關注影響了王陽明，使他把思維的著眼點從客體對象轉向主體自身，使他在以後的爲學過程中徹底放棄了宋儒格物學。也就是放棄了對外在客體的考察，把全部注意力都集中到主體自身的心性修養問題上，以至到後來完全用主體吞沒了客體，使他的哲學成了徹底的主體哲學。可見，正是禪宗心性說及道家性命說構成了王陽明從格物走向究心，從客體走向主體的中間環節。

(二)禪宗心性說與王陽明良知信念的確立

王陽明在長期的政治生命中，始終抱有一種自信自強的信念，到了晚年，他把這一信念概括爲「良知」。在王陽明良知信念確立與發展的過程中，始終貫穿著禪宗心性說對他的影響。

王陽明三十五歲被謫官貴州龍場，是他政治生活中的第一次挫折，龍場是少數民族居住的地方。語言不通、文化落後、環境險惡。面對這樣的處境，王陽明在尋找精神支柱。他從自己早年所醉心過的禪宗那裡終於找到了這根支柱。禪宗對主體自身充滿了自信自強的信念，它認爲每個人都有佛的根性與智慧，成佛的根據不在於外在的功業，而在於自心中的佛性。人們只要能超越現實中的一切分別界限，與宇宙萬物融爲一體，就能洞見自心之佛性；而能與自心之佛性相契合，也就能夠成佛。

禪宗這一教法給王陽明以很多啓發。一方面，禪宗所宣揚的那種物我一體的境界使王陽明變得非常超脫。他「自計得失榮辱，皆能超脫；惟生死一念，尚覺未化，乃爲石墎自誓曰：『吾惟俟命而已』！日夜端居澄默，以求靜一。久之，胸中灑灑」（《年譜》）。王陽明此舉正是佛教的禪定修養方法。正是這種禪定把王陽明帶進了禪境：他超越了現實中的一切分別——既超越了榮辱得失，亦超越了生死存亡。

另一方面，禪宗那種自信自強的信念又給王陽明增添了精神力量。他踐行禪宗的佛之根性人人具足的理論，用實際行動去發掘自心中那高尙的人性，親自爲侍者做飯治病，賦詩作曲，使他們「忘其爲疾病夷狄患難」，從這種行爲中，王陽明感到了自心之人性的崇高，認

爲聖人處於這種境地中，也不過能如此而已。於是他「始知聖人之道，吾性具足，向之求理於事物者，誤也」（《年譜》）。這種新認識的產生標誌著王陽明對主體自身的信念已基本確立。只是他尚未能點出「良知」二字來表達這一信念。這是王陽明良知信念發展的第一階段。

四十五歲之後的幾年內，王陽明連續鎭壓了贛、閩農民起義，平定了寧王朱宸濠的叛亂，取得了政治軍事上的輝煌業績。但是，當他再回過頭來面對當時的現實時，發現社會狀況仍是每況愈下，危機四起。尤其值得注意的是，伴隨明中葉資本主義萌芽而來的是人們私有觀念的增強和對封建專制的反抗。這一切都不是像農民起義或藩王叛亂那樣能一下子平定下去的。從軍事鬥爭的勝利之易與社會風化的整頓之難的對比中，王陽明體會出了「破山中賊易，破心中賊難」的道理，感到了加強思想統治的緊迫性。那麼，用什麼作爲思想統治的武器呢？王陽明從程朱理學越來越流於教條，而禪宗思想越來越滲入人心的現實對比中，悟出了以心治心勝於以理治人的道理。於是他便自覺地從禪宗那裡尋找思想模式。

禪宗不主張用外在的戒律來約束禪僧的行爲，而是要人們從心理上消滅惡念產生的可能性。它主張「無念」，要求人們除了體悟自心之眞如佛性外，不要產生任何其他思念活動。這樣，惡念就在萌動之前被遏止了。王陽明吸取了禪宗這種防患於未萌之時的修養方法，要求人們除了省察自心之善性以外，要保持「無思無慮」的狀態：這樣，「惡」也就不會產生了。他指出，如果一般民衆能保持，踐行自心之善性，就都能成爲堯舜；如果統治者能以己之善心去治民，則民莫不治。這種以心治心的統治方法在社會生活中所取得的效果更加堅定了王陽明對主體自身的信念，但「良知」二字仍未點出。這是王陽明良知信念發展的第二階段。

政治軍事鬥爭的節節勝利之後，儘管王陽明為明王朝立下了汗馬功勞。但由於朝廷一幫庸臣的妒嫉，結果他不僅沒有得到應有的封賞，反而被誣為朱宸濠的同黨，險遭毒害。這是王陽明政治生活中的第二次挫折。倍經挫折的王陽明這時進一步從自己的人生經歷中領悟出，人要想靠外在的功業來實現自己的理想與抱負是不可能的，人的自我實現只能在精神上、在內心中完成。同時，他也體悟出，人之所以能經受任何挫折的考驗，能出生死，忘患難，就在於內心有一種自信自強的信念作支柱。經過長期的思考、體驗，他終於在五十歲上點出了「良知」二字來表達這一信念。至此，王陽明對主體的信念已最後成熟。他在敘述自己的良知信念確立的過程時說：「吾良知二字，自龍場以後，便已不出此意，只是點此二字不出，於學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意，一語之下，洞見全體，直是痛快，不覺手舞足蹈。」（〈刻文錄序說〉）

從王陽明良知信念逐步成熟的過程可以看出，從思想根源上說，這一信念的確立與禪宗心性說的影響是分不開的；從直接根源上說，則是王陽明從自己畢生的生活實踐，理論探求及心靈反思中體悟出來的。固然，「良知」一詞本於孟子，但王陽明的「良知」二字決不是簡單地從孟子那裡拿來的。其一、王陽明從確立良知信念到提出「良知」二字，經歷了幾十年的艱苦思考，「良知」二字浸透了他畢生的心血。是他「從百死千難中得來的」（《年譜》），而不是直接從孟子那裡借來的。其二、孟子「良知良能」並稱，王陽明則總握其樞紐於「良知」，是指人們生稟之知，它雖尚未沾染後天的習尚，但已受先天氣質的影響。所以這種「良知」雖同為人類所共有，但由於每個人的氣質不同，故在襁褓之中，人們的智愚差別即顯示出來了。

而王陽明的「良知」乃是他經歷了泛濫辭章、格物窮理、出入佛老的理論探求以及久經

挫折，出生入死的生活實踐之後，忽於居夷處困之際，尙觀古人，近察於己，炯然一悟而得到的。它是自己獨能成聖的一點錄心，它既未沾染後天的習尙，亦未雜以先天的氣質。所以，王陽明的「良知」與孟子的「良知」名雖同而意實有別，可以這樣來比喩：孟子的「良知」猶金礦，王陽明的「良知」則猶礦中之金，前者還不那麼純，後者則是純之又純的，它相當於佛教所說的「佛性」。

歷史上還有一種觀點，認爲王陽明的良知思想是直接繼承陸九淵的心學而來的。固然，陸學作爲一種先行思想。它對王陽明不無影響：從邏輯發展來看，王學與陸學之間也確實存在著理論上的連續性。但從歷史過程來看，王學並非直接來自陸學。王陽明在確立自己的思想宗旨之前，對朱學、佛道都有過較深的研究，但對陸學卻涉足不多。他曾大量引用禪宗的言論來論證自己的觀點，但對陸九淵的言論卻極少引用。在《傳習錄》中，僅有〈答羅整庵書〉一文引用了陸九淵「以學術殺天才後世」一語，王陽明在講學過程中還多次要求學生一心致自己的良知，不要去理會朱陸之爭。發現陸九淵在「大本」問題上與自己看法一致，才無形中確立了自己在這場紛爭中的立場，對朱學取否定批判的態度，對陸學取肯定改造的態度，也由此才形成了歷史上陸王並稱的情形。王陽明自己也說過，他與朱熹之「異」並非有意「求異」，他與陸九淵之「同」也並非「苟同」。說明他並非事先爲了繼承陸學才確立自己的思想宗旨，從王陽明思想發展的過程來看，除了深受儒家傳統思想的熏陶及道家思想的影響外。應該說，對他影響最大的還是禪宗心性說。

(三)禪宗心性說與王陽明良知主體地位的確立

主體是相對於客體而言的，其含義是多重的，相對於客體的被動、受動性，它具有主動性、自主性；相對於客體的消極性，它具有能動性、創造性等等。在茫茫宇宙中，只有萬物之靈的「人」才具備這些特性，才能充當主體的角色。但是，只是以肉體的形態存在著的人並不能成爲眞正的現實的主體，主體的本質不是人的物質實體，而是決定「人」區別於「物」的內在屬性。

王陽明在何爲主體這個問題上的認識達到了古代哲學思維的較高水準，他把主體稱作「眞己」，認爲「眞己」是決定人之所以爲人的東西，是人的本質。這個本質不是人的軀殼，而是人的心靈。他說：「若無汝心，便無耳目口鼻……這個便是汝之眞己。這個眞己便是軀殼的主宰。若無眞己，便無軀殼」（《傳習錄》上）。以「心」爲軀殼的主宰，人的本質。這是古代一般唯心主義者共同的看法。但王陽明的認識並未止於這一步，他比前人及同時代人深刻的地方，在於他不是像一般的古人那樣把作爲主體的「心」視作一種物質實體（心臟），而是把它看作一種靈明智慧。他指出，「心不是一塊血肉」，它「只是一個靈明」（《傳心錄下》）。王陽明把這種靈明智慧稱作「良知」，認爲只有「良知」才是「心」的本質。「心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也」（《傳習錄》中），所以在王陽明看來，只有人心一點「良知」才是人之所以爲人的本質，才能起主體作用，充當主體角色。

王陽明這一認識的產生一方面是他自己長期思考的結果。另一方面與禪宗思想的影響也分不開。在王陽明之前，只有佛教把「心」昇華爲一種純粹精神實體。禪宗也不例外，它認爲只有人的「心」、「性」才是人的唯一眞實的存在，指出「心」不是一種可見可聞的實體，而是一種能洞見一切的般若智慧，所謂「智慧心即是」（《壇經》）。所以在禪宗那裡，

只有心之般若智慧才是人之爲人的本質，才是與客體相對的主體。王陽明把主體「心」昇華爲「良知」正是從禪宗這一思想演化而來的：禪宗認爲主體「心」的本質即是般若之「智」。王陽明則認爲「心」在實質上即是虛靈明覺之「良知」。他們的共同點是把主體昇華爲一種精神實體，緊結爲一種靈明智慧。

那麼，在王陽明那裡，作爲主體的「良知」又具有那些屬性與功能呢？這大致可歸納爲：*1.*「良知」是一個能對自身進行反思的精神實體，具有自我意思或自我認識的功能；*2.*「良知」是一個能主宰、支配自己的精神實體，具有道德上的自律性與自主性；*3.*「良知」能把自己對象化到宇宙萬物中，具有自我超越的趨向。王陽明對良知主體這幾個方面的規定多少都與禪宗心性說有關，現分別從四個方面具有闡述王陽明的良知主體思想以及禪宗心性說對這一思想的影響。

二、禪宗的直覺頓悟與王陽明良知主體的自我認識（意識）

(一)禪宗的知名心體與王陽明的良知認識主體

對於主體的屬性，自孔孟直至隋唐以前的儒家主要是以「善」、「惡」來規定的，許多思想家在人性論上的觀點雖相互衝突，但在主要以道德屬性來衡量人性這一點上卻是相同的。然而，從宋代開始，儒家在主體的屬性中增加了「智慧」的因素，他們不僅從道理角度而且也從認識角度來看待主體。這種變化的原因就在於，宋明儒家受到了佛教般若智慧思想，尤其是禪宗知爲心體思想的影響。

禪宗的理論是以心性爲核心的，而他們所說的「心」與「性」實際上就是指般若智慧。慧能說：「般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。」（《壇經》）神會提出了「寂知指體」的觀點，把「知」看作是「心」的本體。宗密認爲「知之一字，衆妙之門」，則點出了「知」在禪宗乃至整個佛教理論中的地位。禪宗所謂「知」不是指現在所說的「知識」，而是指主體能洞見一切的般若智慧，即「智」，亦稱作「本智」、「靈知」等等。

宋明理學家受禪宗這一思想的影響，在傳統儒家賦予主體以「善」的屬性的基礎上，又賦予主體以智慧的屬性。程頤提出「人體本明」，朱熹提出「人心至靈」，都明顯地表現出了受佛教思想影響的痕跡。到了王陽明那裡，這種影響就更大了。王陽明早年即悟出了「心外無物」、「心外無理」的道理，認爲「心」就蘊涵了一切，把握了「心」就把握了一切。然而，「心」究竟是什麼呢？王陽明早年並沒有弄清楚這個問題，使得他在以後的講學中「費卻多少辭說」。中年時期的政治生涯與生活實踐迫使王陽明對「心」的本質作進一步的深究。正是在這一深究的過程中，他受到了禪宗「知爲心體」思想的影響。賦予了主體以能知的靈性，認爲「心」的本質就是「良知」、「良知者，心之本體」，「凡知覺處便是心」（《傳習錄》下）

王陽明還進一步吸取了禪宗「眞如即是念之體、念即是眞如之用」（《壇經》）的思想。禪宗指出，主體「心」的本質即是一種玄妙的能洞見一切的「知」，有了這種「知」，就能產生符合佛法眞理的認識見解，即所謂「佛知見」。所以禪宗是把「知」（般若之智）看作認識意念活動的主體的。慧能所謂「眞如即是念之體，念即是眞如之用」即是這個意思。因爲在禪宗那裡，「眞如」與「般若之智」在本質上是一個意思。

王陽明吸取了禪宗這種把心之「知」看作意識主體的思想，明確提出了「思是良知之發

用」（《傳習錄》中）的命題，把「良知」與思維意識的關係看作是體與用的關係。他說：「其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？」（《傳習錄》中）這就明確地把思維意識活動看作是由「良知」產生的。換言之，王陽明是把「良知」看作思維主體、意識主體的。我們知道，作爲主體的先決條件是能對外在客體及自身進行思維意識活動，只有在思維意識活動中才能區分出主體與客體的界限。能產生對外在事物的意識及對自身的自我意識，是主體之成爲主體的首要特徵。所以，王陽明把「良知」看作是「意之體」、「思之體」，就抓住了「良知」作爲主體的本質特徵，突出了「良知」的主體性。

㈡禪宗的反觀內照與王陽明良知主體的自我認識（意識）

如上所述，主體的本質特徵是能產生思維意識活動，這種活動是雙向的。它既指向外在客體，也指向主體自身，思維的雙向性就決定了主體具有雙重身份：既是主體，又是客體。不過，在人類認識的童年，主體的思想活動都是單向的，它只能指向自然客體，而主體自身則是一個未被認識的「謎」。主體由一重身份向雙重身份，從單向思維向雙向思維的演變，無疑標誌著人類認識發展的飛躍。換言之，不是主體對外在事物的意識，而是對自身的自我意識的產生，才標誌著人類認識的深化，標誌著人類的思維活動進入了一個更深刻、更神秘的領域。

王陽明在主體的意識與自我意識這個雙向思維問題上同一切主觀唯心主義者一樣，具有重視主體的自我意識活動而輕視其意識活動，重視主體的內向思維而輕視其外向思維的傾向

。並且在他的治學過程中，這種傾向越來越嚴重，直到最後完全否定了主體的外向思維，把主體的思維活動完全限制在對良知主體的自我意識，自我認識的範圍內。王陽明認爲「心外無理」，外在事物之「理」就存在於自心之中，要探討事物之理就必須「向裡尋求」：「若解向裡尋求，見得自己心體即無時無處不是此道，亙古亙今，無終無始，更有甚異同？……諸君要實見此道，須從自己心上體認。不假外求始得。」（《傳習錄》上）

在王陽明看來，心中之「理」之「道」也就是「良知」。這樣，「良知」既是思維主體，又是思維對象。主體與對象的同一性就決定了「良知」主體的思維活動必然是對自身的反思觀照，必然是一種純粹的自我意識活動。所以王陽明認爲，學問的頭腦處就在於對自心良知的體認，就在於「致良知」。他說：「良知之外，別無知矣。故致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。」（《傳習錄》中）又說：「惟古爲學，在求放心。心苟或放，學乃徒勤……反觀而內照，虛己以受人。」（《陽明全書・銘一首》）

王陽明指出，他主張「反觀內照」，主張「致良知」，是「有根本的學問」；朱熹等人主張在事事物物上尋求，「卻是無根本的學問」。前一種學問越來越「長進」，後一種學問卻越來越「衰邁」，「終須放倒」（《傳習錄》下）。從這種觀點出發，王陽明排斥良知主體自我認識、自我反思之外的任何思維活動，認爲「良知之外更無知，致知之外更無學」。他把致良知之外的學問看作是「邪妄之知」、「異端之學」（《文錄・與馬子莘》）。

王陽明自從確立自己的致良知宗旨以後，一直遵循著這一內向思維的原則。一直在進行著對自心良知的自我反思活動。在逝世前夕，他總結自己一生的爲學時說：「以近事觀之，益見得吾儕往時所論，自是向裡。」並認爲這種「向裡尋求」的學問是「聖學的傳」（《文錄・與黃宗賢》）。所謂「聖學的傳」就是指孔孟正傳。王陽明認爲他的致良知學問是孔孟

傳統的「的傳」。

這不無道理，因爲孔子的克己內求及孟子「反身而誠」的思想確實影響了王陽明。他說：「孔子告顏淵『克己復禮爲仁』，孟軻氏謂『萬物皆備於我，反身而誠』。夫克己而誠，固無待乎其外也……守仁幼不知學，陷溺於邪僻者二十年。疾疚之餘，求諸孔子、子思、孟軻氏之言，而恍若有見，其非守仁之能也。」（《文錄·別黃宗賢歸天臺》）王陽明這裡所說的「陷溺於邪僻者二十年」是指他青少年時所致力的辭章、格物、佛道之學，他對這一段治學經歷雖深感悔疚，但實際上正是這一段時期所致力的佛道之學，尤其是禪宗心性學對他後來的治學方法產生了重大影響。決定了他後一時期的思維方向。從這一意義上說，禪宗對王陽明的影響比孔孟更大。

衆所周知，於唐中期崛起的禪宗改變了中國自漢代直至隋唐這一段時期的外向思維方式，把思維的方向轉向主體自身。在它那裡，認識主體是心之「知」（即般若智慧），認識對象是所謂「眞如」、「佛性」，而禪宗又把「眞如」、「佛性」等同於主體的本心本性。所以在它那裡，認識主體與認識對象都是主體之「心性」。這種主體與對象的同一性就決定了禪宗在思維方向上只能是內省的。決定了禪宗的認識活動必然是主體的自我反思活動。

在五祖弘忍傳位於六祖慧能之前，神秀曾作一偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」（《壇經》）神秀這裡承認主體之外有所謂佛法眞理與境界（「菩提樹」、「明鏡台」），並把主體的「身」、「心」同主體自身分別開來，對置起來，然後又把它們作爲修養對象去「拂拭」，這樣就沒有徹底否定主體心性之外的一切存在，沒有把主體的思維活動看作是直接的明心見性活動。所以弘忍說：「汝作此偈，未見本性。只到門外，未入門內，如此見解，覓無上菩提了不可得，無上菩提須得言下識自本心，見自本性，

不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯。一眞一切眞，萬境自如如。如如之心，即是眞實，若如是見，即是無上菩提之自性也。」（《壇經》）

與神秀不同，慧能否定了主體之外的一切存在，所謂「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」（《壇經》）。他認爲宇宙萬法及佛法眞理就在主體自心之中，要求得佛法眞理，只能反求自心。他說：「萬法盡在自心中，何不從自心中頓見眞如本性。」（《壇經》）禪宗這一內向思維方式深深地影響了王陽明，把王陽明的著作與禪宗著作做一對比即可發現。王陽明不僅全面吸取了禪宗的內向思維方式，而且就連許多言論也與禪宗語言相仿。

禪宗主張「念者念眞如本性」，把眞如之外的「念」斥爲「妄念邪見」，王陽明則指出，學問即是「致良知」，把致良知之外的認識活動視作「邪妄之知」、「異端這學」。禪學說：「離道別覓道，終身不見道。」（《壇經》）王陽明則認爲「求道之要」在於「從自己心上體認」。對於受禪宗影響這一點，實際上王陽明自己也曾作過說明。他指出，他的學說與禪學在思維方式上是一致的，兩者「皆求盡其心」。所以它們「亦相去毫釐耳」（《文錄・重修山陰縣學記》）。正因爲王學與禪學只有「毫釐之差」，所以常被人們指斥爲「禪」。應該說，這種指責是有一定根據的，因爲王陽明的良知主體自我認識的理論即是在吸取禪宗內向思維方式的基本上建立起來的。

那麼，在王陽明那裡，良知主體又是如何進行自我認識的呢？

(三)禪宗的直覺頓悟與王陽明的「直從本源上悟入」

在王陽明那裡，由於認識對象與認識主體是同一的，這決定了對它不能用一般的邏輯思維去把握，而必須依賴於直覺思維。所以在直覺體悟與感知解析這兩種方法中，王守仁崇尚前者而輕視後者。他認爲孔子提出的「多聞擇其善者而從之，多見而識之」是專求諸見聞，「已落在第二義」。因爲在他看來，感官所能得到的知識皆是「下學」，感官得不到的學問才是「上達」：「夫目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆下學也；目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，上達也。」（《傳習錄》上）

從感官不能揭示事物的本質這一角度來說，王陽明把由它而得到的知識稱作「下學」，這有一定道理。但他把「心」的思維活動也看作「下學」，則說明他不僅輕視感知見聞，而且也不重視理性思維。王陽明認爲，當時聖人之學被廢的根本原因就在於世儒不知從自己的良知根本上用功，一味偏重於對先聖經典的解說分析。當今之世學問弊端之所從來，亦在於人們「言之太詳，析之太精」。他說：「後世之學，瑣屑支離，正所謂採摘汲引，其間亦寧無小補，然終非積本求厚之學。句句是，字字合，然而終不可入堯舜之道也。」（《陽明全書·文錄》）那麼，所謂「積本求厚之學」又是什麼呢？王陽明認爲這就是他提倡的「直從本源上悟入」的學問。

所謂「直從本源上悟入」，這一方法實際上來源於禪宗的頓悟。這可從兩方面來考察。一方面，這一方法吸取了禪宗「悟」的直覺思維方式。禪宗特別強調一個「悟」字，在它看來，衆生與佛的區別只在「迷」與「悟」的不同，佛性人人具足，它就是人的本心本性或自心自性，只要能了悟自家的心性，則衆生即佛，煩惱即菩提。「悟」不同於邏輯認識，它是一種直覺思維，具有直觀性的特點。「直覺」或「悟」的覺知方式是主體通過對客體的思考，直接洞見客體的本質。在這種思維中，主體拋棄了邏輯方法，全憑主體自身內在的認識功

能（或是親身體驗、或是敏銳洞察、或是深刻思考）而直接揭示客體的本質或規律，中間沒有任何認識工具作中介，這種認識是純直觀的。

禪宗之所以倡導「不立文字，教外別傳」（《壇經》），原因就在於它所使用的「悟」這一明心見性的方法是一種直指人心、直徹心源的方法，主體於對象越是投入，越是貼近，越是無隔離因素，便悟得越深越透。王陽明的「直從本源上悟入」正是吸取了禪宗這種直觀之悟。他經常借用這一方法來啓發學生，《傳習錄》下記載了這樣一件事：「一友舉佛家以手指顯出問曰：衆僧見否？衆曰：見之。復以手指入袖問曰：衆還見否？衆曰：不見。佛說還未見性，此義未明。先生（指王陽明——引者注）曰：手指有見有不見，爾之見性，常在人之心神，只在有睹有聞上馳鶩，不在不睹不聞上若實用功。蓋不睹不聞，是良知本體。戒愼恐懼，是致良知的功夫。學者時時刻刻常睹其所不睹，常聞其所不聞，工夫方有個落實處。久久成熟後，則不須著力，不待防檢，而眞性自不息矣。豈以在外者之聞見爲累哉？」

王陽明提倡在「不睹不聞」上用功，就是主張良知主體對自身體直接的觀照，這種觀照要求去除一切妨礙作爲主體的「良知」與作爲對象的「良知」直接接觸的中間因素，如感性見聞乃至理性思維等，使主體與對象在直接接觸中契合無間，從而使作爲主體的「良知」在這種契合中自然地體驗、領悟、觀照作爲對象的「良知」。王陽明所提倡的這種認識方法實際上是把思維活動變成良知對自身的超感官的體驗、超言語的領域、超理性的觀照，變成良知主體直接的自我對話。這種認識方法與禪宗的「悟」沒有二致，它們都是一種超理性的直覺。

王陽明在良知主體的自我認識問題上強調直覺，這有一定的合理性。在人類認識活動中，由於認識對象存在著差別，認識方法也就有所不同，很多科學家、藝術家、思想家都很重

視不同的思維方法去把握不同的對象。狄爾泰即曾把直覺理解與邏輯解釋視作分別認識內在對象與外在對象的兩種方法。他的名言是：「我們解釋自然，但我們理解精神生活。」的確，「解釋」與「理解」這兩個詞很好地表達了基於不同認識對象的認識方法上的差別。對於外在客體，我們可以用邏輯語言比較精確地解釋它，但對於精神活動，對於主體的內心世界，卻是無法用語言解釋清楚的，它需要用心靈去理解，用直覺去體驗。

從這一意義上說，王陽明重視直覺不無道理。因爲在他那裡，認識對象不是外在客體，而是主體自身。但是，直覺與邏輯這兩種思維又是相互聯繫。但沒有邏輯思維，直覺思維也不可能產生。當然，王陽明在這個問題上的看法還是比較全面的。在他看來，本質、本體與現象、表象是統一的。「良知不滯於見聞」，但「亦不離於見聞」。在治學問題上只要確定了體悟良知這一頭腦，「則多聞多見莫非致良知之功」（《傳習錄》中）。這說明，王陽明雖然有嚴重的重視直覺思維而輕視邏輯思維的傾向，但他在這條路上沒有像那樣走入極端。他沒有完全否定邏輯思維，並且有時還能看到這兩種思維的統一性，這是王陽明在直覺與邏輯的關係上比禪宗高明的地方。

上面所述是王陽明「直從本源上悟入」的方法對禪宗頓悟說吸取的一個方面，即「悟」的方向。另一方面，王陽明這一方法還吸取了禪宗頓悟中「頓」的思想。這兩個方面是從同一思維方法的兩個角度去考慮的，前者著眼於方法本身，後者著眼於認識過程。在這後一方面，王陽明吸取了禪宗「頓」的觀念，而揚棄了它否定「漸」的傾向，主張從漸修達到頓悟。王陽明的兩大高足弟子錢德洪與王汝中的天泉問道涉及到了本體頓悟與功夫漸修的關係問題，王汝中偏執於從本體上頓悟，錢德洪則傾向於在功夫上漸修。兩人相執不下，便去請王陽明判正，王陽明說：「我這裡接人原有兩種，利根之人，直從本源上悟入。人心本體，原

是明瑩無滯的。原是個未發之中，利根之人，一悟本體，即是功夫。人己內外，一齊俱透了。其次不免於有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接引利根人的；德洪之見，是我這裡爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道，若各執一邊，眼前便有失，人便於道體各有未心。」（《傳習錄》下）這段話明顯地表現出了王陽明對禪宗頓悟說的吸取與揚棄。

提到禪宗，人們便自然會想到它的頓悟成佛說，主張頓悟確是禪宗的最大特色，不過在慧能以前，漸修還沒有被完全否定。慧能認爲「本來正教無有頓漸，人性自有利鈍，迷人漸修，悟人頓契」（《壇經》）。但由於禪宗南北兩宗在修持方法上各有所偏：北宗偏重漸修，南宗偏重頓悟。例如，在慧能那裡，他說：「我於忍和尙處，一聞言下便悟，頓見眞如本性，是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提。」（《壇經》）慧能的後繼者神會又把這種傾向向前推進了一步。他不僅「大宏曹溪頓教」，而且否定了漸修。認爲自達摩以來，「六代大師一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸」（《菩提達磨南宗定是非論》）。

由於南宗的頓悟說比北宗的漸修說要簡易明快，所以它贏得了更多的信徒，得到了迅速發展，直至最後徹底壓倒了北宗。這樣，禪宗在修養方法上對後世所產生的影響便主要是南宗的頓悟說。王陽明在這個問題上，從禪宗那裡所吸取的，也主要是南宗「頓」的觀念。禪宗認爲，作爲認識對象的眞如佛性是一個不可分割的整體，所謂「佛性不二」、理不可分。認識對象的整體性，就決定了對它的認識不可能分層次分階段進行，而只能一次完成，決定了這種過程不可能是漸進的過程，而只能是單刀直入的瞬間。

王陽明吸取了禪宗這一思想。他認爲，由於作爲認識對象的「良知」是「渾然一體」的整體，所以對它一得即俱得，一失即俱失。想一部分一部分地把握它是不可能的，必須「直

從本源上悟入」。這說明了頓悟良知的必要性。王陽明還認為「良知」是明明白白地存在於每個人心中，只要專心反思它，即可「一提便省覺」，這則說明了頓悟良知的可能性。王陽明指出，這種頓悟良知的方法是一條「明白簡易」的認識途徑。由於王陽明過於強調了致良知的簡易性，被顧東橋視為「未免墮於佛氏明心見性、定慧頓悟之機」（《傳習錄》中）。

從王陽明比較推崇頓悟這一點來說，顧東橋的指責不無道理。但若說他完全墮於佛教「頓悟之機」，卻又不符合事實。因為王陽明在修養方法上除受禪宗的影響以外，畢竟還深受儒家傳統的熏陶。與禪宗不同，儒家比較強調主體修養的艱巨性，並且在這個問題上也不像禪宗那樣對所有的人都寄予樂觀的希望。王陽明受儒家這一傳統的影響，與禪宗相比，他對人的修養認識問題還是持比較現實的態度，還是比較注重功夫積累的。在他看來，能頓悟良知的只有「利根之人」，而「利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子、明道所不敢承不當，豈可輕易望人！」（《傳習錄》中）因此，與禪宗片面強調頓悟不同。王陽明對漸修給予了足夠的重視。他指出，若沒有踏實的功夫作基礎，只是懸空去體悟良知，那麼「一切為事，俱不著實，不過養成一個虛寂」（《傳習錄》中）。

基於這種考慮，王陽明強調學問的循序漸進，反對急於求成。他說：「我輩致知，只是各隨分限所及，今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日擴充到底，如此方是精一功夫。」（《傳習錄》下）所以對於顧東橋的指責，王陽明是不承認的。他說：「區區格致誠正之說，是就學者本心日用事為間。體究履實地，用功是多少，次第多少，積累在正。與空虛頓悟之說相反。」（《傳習錄》中）王陽明說自己的致良知說是與佛教頓悟說相反，當然不是事實，但與禪宗相比，他確實看到了認識的循序漸進與功夫積累的重要性。

㈣禪宗的以心傳心與王陽明的自解自悟

由於王陽明的思維方式是內向的，他的思維活動是良知的自我認識、自我反思、自我體悟活動。所以，這種思維方法及其結果就只有主體自己能理解，而不可能授予他人。因而，王陽明在治學教學過程中特別要求學生自解自悟，反對一味依賴他人點化。這一教學方法與禪宗「以心傳心」的傳授方法也有很大關係。

在禪宗那裡，由於作爲認識對象的眞如佛性具有超越任何規定的超驗性，因而任何具有特定內涵的語言文字都是難以表達它的。簡言之，認識對象的超驗性認定了它的不可言傳性，即「第一義不可說」，「說即不中」。慧能指出，「諸佛妙理，非關文字」（《壇經》）。因此在對佛法眞理的認識上，禪宗特別強調主體自身的內心體驗。他們反對拘泥於經典文字，主張「不立文字」，反對依賴他人的傳播而得法，主張「自悟自解」。

禪宗大師給弟子說法的第一個原則是「不說破」。要弟子自己去體驗，領悟佛法眞理與人生眞諦。他們主張自宗的傳法方式是教外別傳，以心傳心。五祖弘忍授袈裟與慧能時說：「昔達磨大師初來此土，人未之信，故傳此衣，以爲信體，代代相承。法則以心傳心，皆令自悟自解。自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。」（《壇經》）

王陽明受禪宗這種「以心傳心」的傳法方式的影響。他在教學過程中經常借用這一方法來啓發學生。一天，一個學生向王陽明請教致良知之功。王陽明說：「此亦須你自家求，我亦無別法可道。昔有禪師，人來問法，只把麈尾提起。一日，其徒將麈尾藏過，試他如何設法。禪師尋麈尾不見，又只空手提起，我這個良知，就是設法的麈尾，捨了這個，有何可提

得？少間。又一友請問功夫切要，先生旁顧曰：我麈尾安在？一時在坐者皆躍然。」（《傳習錄》下）

這裡，王陽明自己點出了禪師對弟子只給予根本啓發而不說破具體方法的傳授方式對他的影響。根據這種「不說破」原則，王陽明對於良知本體及高深的道理，都要求學生自己理解、體驗。他說：「學問也要點化，但不如自家解化者自一了百了，不然亦點化許多不得」。（《傳習錄》下）每當學生問他一些不能用言語解釋清楚的問題時，王陽明都不給予明確的答覆，而要求學生自己去體認。例如，一個學生問他「中」字的含義，王陽明說：「此須自心體認出來，非言語所能喻。」（《傳習錄》上）又如，一天他問弟子九川曰：「『於致知之說體驗如何？』九川曰：『自覺不同，往時操持，常不得個恰好處，此乃是恰好處。』先生曰：『可知是體來與聽講不同，我初與講時，知你只是忽易，未有滋味。只這個要妙再體到深處，日見不同，是無窮盡的。』」（《傳習錄》下）

王陽明認爲，這個「要妙」與「滋味」是「啞子吃苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自吃」（《傳習錄》上）。他指出這種自我體味的方法，「佛家謂之方便法門」。說明他主張自解自悟的觀點是從佛教「方便法門」而來的。王陽明還指出，他與佛教一樣，都認爲學問「須是自家調停斟酌，他人總難與力，亦更無別法可設也」（《傳習錄》上）。王陽明這些言論都帶有許多「禪味」，有的就是直接從禪師那裡借用來的，足見禪宗在這個問題上對王陽明的影響之大。

就對主體自身的認識來說，王陽明強調自解自悟很有道理。主體的外部屬性可以通過別人來發現、來規定，但主體的內在本質卻不能由別人來發現。對它的把握主要不是客觀的認識問題，而是主觀的自我體驗，自我交流問題。同時這種體驗與交流也不能形成明確的要領

形態以至一般的語言形態，而只能以一種心態、一種境界的形式存在於主體心中。所以說，對於良知主體自身的認識，王陽明主張自解自悟，反對依靠他人點化，這個觀點很有道理。

以上所述是王陽明關於良知主體自我認識（意識）的理論。主體不僅僅是一個認識範疇，它同時也是一個道德範疇。也就是說，主體不僅能產生意識與自我意識，而且還能產生道德意識。關於主體的道德屬性，王陽明分別從良知主體的道德自律性與自主性這兩個方面進行了論述。

三、禪宗的心性本淨與王陽明良知主體的自律自主

㈠禪宗的心性本淨與王陽明良知主體的道德自律性

在王陽明的哲學中，「良知」不僅是認識主體，而且也是道德主體；它不僅是一種靈明智慧，而且也是最本然的善性與最崇高的美德。

王陽明賦予良知主體以道德屬性，這首先是受到了思孟「誠」、「善」觀念的影響。儒家自〈中庸〉、孟子以至周敦頤、程朱等都強調「誠」。所謂「誠」，按朱熹的解釋，就是「眞實無妄之謂，天理之本然」（《四書集注》）。孟子把這種眞實無妄之「誠」具體化爲人類天賦之善心，即惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心等。他認爲這「四心」是人性中最本然的、不帶任何人爲因素與動機色彩的品性與情感，它們分別構成仁義禮智等道德原則的始端，故稱爲「四端」。這就肯定了人類道德原則對於主體的內在性、固有性。王陽明吸取了思孟這一思想，並主張用「良知」來代替〈中庸〉所說的「誠」與孟子所說的「善

」。認爲人性本善的說法「意固已好，善即良知。言良知則使人尤爲易曉」（《文錄・答季明德》）。在他看來，「良知」即是人類固有的最本然最眞切的情感與善性，是人類天性中眞實無妄、毫無僞飾的部分，它的本質即是「誠」。他說：「是故不欺，則良知無所僞而誠。」（《傳習錄》中）

王陽明賦予良知主體以道德屬性，這除了受思孟「誠」、「善」觀念的影響以外，更多地還是受到了禪宗心性本淨思想的影響。他的道德意義上的良知說即是集孟子性善論與禪宗佛性說而爲一的理論。

禪宗作爲中國化最徹底的佛教宗派，它把人的心性看作原本就是清淨澹泊、無欲無念的。慧能在接受袈裟時對弘忍說：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！」又說：「自性無非，無癡無亂。」（《壇經》）神會也說：「我心本空寂，不覺妄念起。」（《荷澤神會禪師語錄》）王陽明正是吸取了禪宗這一理論，並從儒家立場出發，再度把它同孟子性善論結合起來，以此爲基礎，建立了他的良知道德論。

禪宗認爲，「自性本自清淨」、「自性本自具足」。王陽明則指出：「人性皆善。中和是人人原有的，豈可謂無？」（《傳習錄》上）禪宗認爲，「自性本無動搖」，「我心本空寂」。王陽明則指出：「性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體，人人之所同具者也。」（《傳習錄》中）

作爲一個儒家代言人，王陽明與禪宗不同的是，他更突出了人類本心本性的社會道德屬性。他指出，「自性本自具足」的不是別的，正是能產生孝悌忠信等道德善性的「良知」。在人類道德善性中，最眞切無爲的莫過於父子兄弟之情，所以王陽明常以「孝悌」之心來說明「良知」。他說：「孟氏『堯舜之道，孝悌而已』者，是就人之良知發見得最眞執篤厚不

容蔽昧處提省人，使人於事君、處友、仁民、愛物，舉凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親從兄眞誠惻怛的良知，即自然無不是道。蓋天下之事雖千變萬化至於不可窮詰，而但惟致此事親從兄一念眞誠惻怛之良知以應之，則更無有遺缺滲漏者，正謂其只有一個良知故也。」（《傳習錄》下）

王陽明認爲，良知的至誠至善性使它成爲道德主體，它的自然發用就形成了道德原則與意識，這與孟子、禪宗的思想也是一致的，而與朱熹等人的觀點有所不同。

孟子認爲，人性中固有的「四端」善性體現在行動中就形成了仁義禮智等道德原則，從「四端」到仁義禮智的實現是一個在主體內部實現的自然過程，是主體精神的自我昇華。禪宗也指出，人們只要能保持自己那一顆清淨之心，能時時以一種清淨狀態生活著，就最眞實地體現了佛教眞義，就自然成就了佛道。從這種觀點出發，禪宗反對用一切外在手段來束縛本心，主張按照本心的自然狀態立身行事。從慧能起就不提倡修道者一定要出家，慧能認爲：「若欲修行，在家亦得，不由在寺，在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，是自性西方。」（《壇經》）他還指出，只要自心清淨，則不僅能修成佛道，而且也能自然踐行世俗社會的道德準則：「心平何勞持戒？行直何用修禪？恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧善。」（《壇經》）

在禪宗那裡，從主體清淨之心到善行的產生，完全是一個在主體自身之中發生的自然過程，是主體本心的自覺。它所提倡的也就是這種主體修行的自覺性，是主體對自身行爲準則的自律性，而反對用他律原則來支配自己。禪宗不像傳統佛教那樣把戒、定、慧看作是由先佛制定的約束主體心理與行爲的修行方式，而是看作主體自身的自然狀態：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定」（《壇經》）。這是一種主體通過自身的力量來防

患於未然之際的修養原則，也就是一種自己支配自己、主宰自己的自律原則。

王陽明在道德修養問題上即吸取了禪宗以及孟子所提倡的主體自律原則。他反對過去理學家關於道德原則由先聖制定的說法，更反對朱熹等人把道德法則實現的過程看作是主體追求外在目標的過程（即主體「未能眞實無妄而欲眞實無妄」——《四書集注》），而贊同禪宗、孟子等把主體合乎佛道或道德的行爲看作是主體精神自我昇華的過程。他認爲，由於主體良知原本就是至誠至善的，它的顯露、發用就自然形成了仁義禮智、孝悌忠信等道德法則。他說：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個眞誠惻怛，便是他本體。故致此良知之眞誠惻怛以事親，便是孝；致此良知之眞誠惻怛以從兄，便是弟；致此良知之眞誠惻怛以事君，便是忠。只是一個良知，一個眞誠惻怛。……良知只是一個，隨它發見流行處當下具足，更無去求，不須假借。」（《傳習錄》中）所以，王陽明把仁義禮智等道德法則看作是「良知」的「表德」。

王陽明與朱熹一樣，也把這些封建道德法則看作是「天理」。但他們對於「天理」與主體關係的看法卻有根本的區別：在朱熹那裡，仁義禮智、三綱五常等「天理」是先聖或統治者制定的，是獨立於主體而存在的，具有他律性。在王陽明這裡，作爲封建道德原則的「天理」是由主體良知自己產生的。他甚至認爲，「天理」就是人心之「良知」；「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」：它「不須外面添一分」（《傳習錄》中）。這樣，由主體良知自己所產生的「天理」對於主體當然即具有內在性、自律性。王陽明反對朱熹把「心」與「理」、主體與法則「析而爲二」的做法。實際上就是反對他把道德法則看作他律法則的觀點。

王陽明與朱熹在道德論上的這種自律與他律的對立主要是由時代所賦予他們的歷史使命

的不同而造成的。朱熹所處的南宋時代，正是大一統政權受到嚴重破壞的時期，朱熹所面臨的歷史任務，就是要證明維繫統一政權的道德法則的合理性、必要性，他試圖從宇宙觀的高度來進行論證。他指出，宇宙萬物的生成運動都遵循著一個共同的法則，即所謂「理」。「理」在人類社會的體現就是君君、臣臣、父父、子子等秩序，即「天理」。沒有「理」，宇宙萬物不能生存；沒有這些秩序，人類社會也不能存在。所以，朱熹所強調的是「理」的「一定不易性」，是社會成員對於「天理」遵循、服從的無條件性，他的道德論也就因此而表現爲一種道德他律論。

王陽明所處的歷史時代與朱熹不同。在明代，封建大一統政權早已重新確立，統一法則的合理性已爲朱熹所證明。這時所面臨的問題不是封建道德法則的合理性、必要性沒有被證明、被認識的問題，而是人們能否自覺有效地踐行這一法則的問題。爲了解決這一問題，王陽明接受了程朱理學企圖用外在繩索來束縛人心而終至失敗的教訓，吸取了禪宗用自律原則來教化民衆而贏得衆多信徒的經驗，把道德法則拉回到人心之中，把「天理」化成主體本心之中的眞誠惻怛之「良知」，也就是把外在的他律的道德規範變成了主體內在的自律的行爲準則，這就賦予封建倫理以信仰的保證，予道德意識以情操的內容。

王陽明的自律道德與朱熹的他律道德在社會作用上也是不同的。從維護社會的統一性與穩定性來說，朱熹的他律道德即所謂「定理」是有重要作用的。宋以後的統治者一直依靠它來維繫統一的政權。然而當人們對他律的預先給定的道德法則無所批判地遵從時，也就潛伏著腐壞社會機體的因素：一方面，它將使社會成員變成統治者馴服的麻木不仁的工具，從而喪失作爲社會主體的責任感。喪失積極追究社會陰暗面的熱情。另一方面，它將使那些虛僞者利用道德原則作外衣，以掩蓋其卑劣的行徑。王陽明正是看到了朱熹他律道德所造成的「

外假仁義之名，而內以行其自私自利之實」的不良後果，才建立了自己的自律道德。

這種自律道德具有他律道德所起不到的作用，王陽明即把它視作君王治天下的根本。他說：「堯舜三王之聖，言而民莫不信者，致其良知而言也；行而民莫不說者，致其良知而行也。是以其民熙熙皞皞，殺之不怨，利之不庸；施乃蠻貊，而凡有血氣者莫不尊親，爲其良知不同也。嗚呼！聖人之治天下，何其簡且易哉！後世良知之學不明，天下之人用其私智以相比軋，是以人積壓有心……而禍亂相尋於無窮矣！僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以爲必由此而後天下可得而治。」（《傳習錄》中）

㈡禪宗的以心印心與王陽明良知主體的道德自主性

王陽明賦予良知主體以道德屬性，這就存在一個主體的道德評判問題。什麼是主體道德評判的準則？對於這一問題，先人們做出了不同的回答：先秦莊子等人認爲「此亦一是非，彼亦一是非」。否定了道德準則的客觀性與確定性。宋代朱熹等理學家把道德評判準則歸之於先於主體而存在的「天理」。這雖充分肯定了道德準則的客觀性與確定性，但卻潛存著取消主體對於自身行爲道德責任的危險性。因爲道德責任的前提是主體擁有道德判斷與行爲選擇的自主性。朱熹等人把道德準則歸之於由他人制定的先於主體而存在的「天理」，就剝奪了道德主體自由判斷與選擇的權利，從而也就把道德責任從道德行爲主體身上推到了這種準則的制定者身上，這將在現實生活中導致道德虛無主義與虛僞主義的惡果。

爲了防止這種惡果的繼續產生，王陽明對朱熹的道德準則進行了否定。他推翻了朱熹把道德準則看作是存在於主體之先之外的觀念，而把它看作是與主體同一的東西。這就是：他

把道德評判的準則歸之於良知主體自身。他說：「爾那一點良知，是爾自家的準則。爾意念著，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。」（《傳習錄》下）又說：「良知原是完完全全的，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處。」（《傳習錄》下）「是非」問題本是一個認識問題，王陽明以「良知」作爲是非準則，這本是對認識準則、眞理準則的規定，但在王陽明那裡，認識論與道德論是統一的。確切地說，認識論是服從於道德論、歸結爲道德論的。他說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非。」（《傳習錄》下）這就把認識問題（「是非」）歸結爲道德問題（「好惡」），把眞理準則歸結爲道德準則。故在王陽明那裡，「良知」準則歸根到底是一種道德準則。即所謂「知善知惡是良知」。他說：「良知只是一個，而善惡自能辨。」（《傳習錄》中）

在王陽明看來，「良知」之於善惡，猶如規矩之於方圓，無規矩不能定天下之方圓，無「良知」不可察天下之善惡。「則凡所謂善惡之機、眞妄之辨者，捨吾心之良知，亦將何所致其體察乎」（《傳習錄》中）。王陽明進一步指出，「良知」之所以能體察善惡，就在於它具有「靈昭明覺」的特性，在於它是人心之一點靈性。他說：「是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟？惟吾心之良知自知之。其不善歟？亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。」（《大學問》）

王陽明以主體「良知」作爲認識與道德的評判標準，這一思想吸取了禪宗「以心印心」的觀點。禪宗不主張拘泥於佛的言論或佛教經典，在它看來，只有外離一切法相，才是眞正領悟到了佛法眞理。所以臨濟義玄特別強調要自信，不要受他人甚至先佛的迷惑。他說：「只要你不受人惑，要用便用，更莫遲疑。如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。」（《古尊宿語錄》卷四）

禪宗認爲，主體只有立足於自身，運用自身的般若智慧才能辨別眞僞、印證佛法。而在禪宗那裡，般若智慧就是主體「心」，佛法也是由「心」產生的。這樣，作爲印證對象的是主體「心」，作爲印證準則的也是主體「心」。所謂印證佛法，就是以「心」去印證主體對自心自性是否達到了覺悟，是否「識自本心」、「見自來性」，這就是禪宗的所謂「心印」，即「以心印心」。

以上見解，是就主體自身對佛法的評判、領悟來說的，是禪宗「以心印心」的一層意思。「以心印心」的另一層意思是就師弟子間對於佛法的領悟來說的。禪宗自稱他們所傳的佛法是「心法」。所謂「心法」就是指師弟子間通過某些語言或動作而對某一問題或話頭達到相互默契，心心相印。禪學發展到後來成了公案學。師弟子不誦經、不看典，而專門參話頭。弟子解破了禪師的話頭，就算得到了「最上乘離文字之心印」，這即是禪宗的所謂「心印」。

王陽明說，他以「良知」來評判主體的道德行爲與禪宗的「以心印心」是一樣的。他的良知準則「如何佛家所說心印相似，眞是個試金石、指南針」（《傳習錄》下）。實際情形亦是如此。在禪宗看來，符合自心自性的就是佛法眞理；與自心自性相違背的，即使是佛祖所言，先聖所論，亦是戲論。在王陽明看來，學問之正誤，言論之是非，也只有用自心「良知」去評判。看它是否得之於「心」：「夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而況其出於孔子者乎？」（《傳習錄》中）兩者所不同的是，禪宗作爲一種宗教，它的「心印」主要是用來印證主體自身覺悟與否、師徒心心之間默契與否的法印，而王陽明的「良知」則主要是用來評判主體言論之是非、行爲之善惡的準則。

禪宗也反對拘泥於外在戒律來束縛主體行爲，提倡內心自覺，這說明它是一種主張主體自律的宗教，同時它也主張以自心自性爲印證自身的認識以及一切佛法眞理的尺度，這說明它是一種提倡主體自主的宗教。行爲上的自律性與認識上的自主性正是使禪宗有別於印度佛教以及中國其他佛教宗派的一個顯著特色，也是它對後世產生重大影響的一個重要方面。

王陽明看到了禪宗這種自律自主精神對當時的中國社會具有積極作用，他把禪宗「以心印心」的理論加以改造，提出了他的「良知」準則。他以主體「良知」作爲自身道德評判的標準，這就肯定了主體的道德自主性，突出了主體對自身的道德責任。因爲在王陽明那裡，道德準則就是良知主體自身在道德判斷上的體現。道德評判不過是良知主體的自我評判，主體在這種自我評判中當然就具有充分的自主性。

並且在王陽明那裡，良知主體的道德自主性不僅表現於良知自己就是道德選擇主體。就是說，王陽明認爲良知主體不僅能評判是非善惡，而且還能主宰自己的行爲，能自覺地去惡揚善。他說：「若良知一提醒時，即如白日一出，而魍魎自消矣。」（《文錄·與黃宗賢》）又說：「人若知這良知決竅，隨他多少邪思妄念，這裡一覺都自消融。眞個是靈丹一粒，點鐵成金！」（《傳習錄》下）自主性與責任性是統一的，主體對於自己的判斷與行爲具有自主性，也就必須承擔這種判斷與行爲的責任。所以，王陽明建立了良知主體道德自主原則，就把道德責任落實到了主體自己身上，從而消除了朱熹道德論中所潛存的取消主體道德責任的危險性。從社會作用上說，王陽明的良知主體道德評判與選擇的自主原則同他的良知主體道德行爲的自律原則一樣，對於統治者整飭人心、對於社會風化的改進，都具有爲朱熹的道德他律被動原則所起不到的作用。

四、禪宗的即心即佛與王陽明良知主體的自我實現

㈠禪宗的即心即佛與王陽明的良知人格主體

儒家的理論宗旨是探討人生的價值和意義問題，他們把這一問題落實在理想人格的培養上，王陽明也不例外，他的良知說最後即歸結爲一種人格理論，他的良知主體最終是一種人格主體。上述良知主體的認識能力（智）和道德屬性（善、誠）都是構成王陽明人格主體的因素。除此之外，人格主體還有一個重要因素，這就是「志」。「智」、「善」（「誠」）、「志」三者的有機結合即構成了王陽明的人格主體。

王陽明對人格主體中的「志」十分重視，他把它比作氣之帥、人之命、木之根、水之源，指出「志不立，天下無可成之事」（〈教條示龍場諸生〉）。王陽明所說的「志」就是指成聖之志，亦即「必爲聖之志」。他說：「夫苟有必爲聖人之志，然後能加己謹獨之功……故某於朋友論學之際，惟舉立志以相切礪。」（〈書汪進之卷〉）可見，王陽明把理想人格（「聖」）實現的內在動力看作是成聖之志的確立。

那麼，王陽明所說的「聖」又是什麼呢？對於這個問題，王陽明的理解與過去儒家學者不同。過去人們認爲，所謂成聖也就是成爲堯舜孔孟等先聖那樣的人。就是說，他們是把聖人之「聖」歸結爲一種外在的偶像與實體。王陽明則不同，他認爲聖人之「聖」即是指人心之「良知」：「心之良知是謂聖，聖人之學惟是致此良知而已。」（《文錄·書魏師孟卷》）。這說明，王陽明把主體良知看作是聖人之爲聖的本質，也就是看作理想人格的主體。他

認爲，「良知」是人人皆有的，它爲聖愚之同具：「愚不肖者，雖其蔽昧之極。良知又未尚不存也。」（《文錄・書魏師孟卷》）王陽明指出，既然人人都有「良知」，而「良知」就是對人之爲「聖」的本質，那麼人人都能成爲聖人，所以他提出了「人皆可以爲堯舜」、「滿街都是聖人」的口號。

他在教學過程中經常這樣鼓勵學生，以增強他們的自信心。一天，「在虔、于中、謙之同侍。先生曰：『人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了。』因顧于中曰：『爾胸中原是聖人。』于中起不敢當。先生曰：『此是爾自家有的，如何要推？』于中又曰：『不敢』。先生曰：『衆人皆有之，況在于中！卻何故謙起來？謙亦不得。』」（《傳習錄》下）又一日，王汝止出遊而歸，王陽明問他「遊何見」？王汝止說：「見滿街人都是聖人。」王陽明說：「你看滿街人是聖人，滿街人倒看你是聖人。」（《傳習錄》下）

如上所述，王陽明把「良知」看作聖人之爲聖的本質，實際上就是把它看作理想人格的本質、主體。「良知」是一種集智慧、德性與意志爲一體的精神實體，王陽明把它看作理想人格的本質與主體，這就一方面突出了人格主體的精神性與社會性，否定了機械唯物主義把人格主體物質化的傾向；另一方面也肯定了理想人格的主體性、內在性，否定了中國古代許多思想家把理想人格客體化、偶像化的傾向。王陽明這一思想除了受孟子的影響外，一個重要的思想來源就是禪宗的佛性說。

禪宗把成佛的根據由外在的修行過程變爲主體內在的心理狀態，歸結爲主體那一顆清淨之心。它認爲，人的本性本心就是佛的本性，即「佛性」。「佛性」是人人皆有的，所謂「一切衆生皆有佛性」。它指出，這種人人皆有的「佛性」就是在現實的人心中所存在的觀念形態的「佛」，人們只要能覺悟到自己的本心，洞見到自心中的佛性，就能使自心中觀念形

態的佛，即「佛性」變成現實的佛。禪宗由此而提出了「即心即佛」的口號。

慧能說：「本性是佛，離性無別佛。」「汝今當信，佛知見者，只汝自心，更無別佛」（《壇經》）。神會說：「衆生心即是佛心，佛心即是衆生心……若約不了人論，有衆生有佛；若其了者，衆生心與佛心元不別。」（《荷澤神會禪師語錄》）義玄說：「你欲得識祖佛麼？只你面前聽法底是……你要與佛祖不別，但莫外求。你一念心上清淨光，是你屋裡法身佛；你一念心上無分別光，是你屋裡報身佛；你一念心上無差別光，是你屋裡化身佛。此三種身是你即今目前聽法底人。」（《古尊宿語錄》卷四）

從這種「即心即佛」的觀點出發，禪宗主張把自己看作與佛平等的人，以自己獨立的人格而與佛取得平等的地位。宣鑑禪師對弟子們說：「老胡（釋迦牟尼佛）經三大阿僧祇劫，即今何在，活了八十年便死去，與你有什麼分別，你們不要發瘋受騙。」（《五燈會元》卷七）這種敢於爭得人格獨立與平等的精神，正是禪宗對後世發生積極影響的一個重要方面。王陽明在理想人格的培養問題上正是吸取了禪宗這一具有積極意義的思想，他的「心之良知是謂聖」正是從禪宗的「本性是佛」、「即心即佛」的思想演化而來的。王陽明的良知人格論與禪宗的即心即佛說在理想人格的內容上雖有區別，但有一點卻是相同的，即他們都把理想人格的本質等同於主體自身的本質，都把理想人格的實現看作是主體本質的自我實現。

那麼，在王陽明那裡，「良知」作爲人格主體又是如何達到自我實現的呢？

㈡禪宗的見性成佛與王陽明的體認良知

在成佛的途徑上，禪宗提出了「明心見性」的主張，要求人們明察自己的本心，洞見自

心的佛性。它認爲，成佛的關鍵就在於主體能否覺悟到自己的本心本性，佛與衆生的區別就在於迷悟的不同。慧能說：「不悟即佛是衆生，一念悟時，衆生是佛。」又說：「向者三身佛在自性中，世人總有，爲自心迷。不見內性，外覓三身如來不見……若遇善知識，聞眞正法，自除迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現。見性之人亦復如是。此名清淨法身佛……自性變化甚多，迷人不能省覺，念念自性自見，即是報身佛。」（《壇經》）

禪宗這種「明心見性」的主張實際上是把理想人格的實現（即成佛）看作是主體本質的自我實現，它把這一實現的過程看作是在主體自身的覺悟中自然地完成的，看作是主體本質的自然外化與主體精神的自我昇華。它認爲這一過程雖需「善知識」的幫助，但主要是由主體獨自完成的。所以在成佛問題上，禪宗主張依靠自力，自悟自度，反對一味依賴他力。慧能說：「若自悟者，不假外求。若一向執謂須他善知識望得解脫者，無有是處。何以故？自心內有知識自悟。若起邪迷，妄念顚倒，外善知識雖有教授，求不可得。」（《壇經》）

從「明心見性」的觀點出發，禪宗還反對那些脫離自己的本心本性而企求成佛的種種做法。首先，它反對向外求佛。慧能說：「菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，西方只在眼前。」（《壇經》）其次，禪宗反對唯有通過誦經念佛而成佛的偏執。慧能說：「世人終日口念般若，不識自性般若，如說食不飽……此須心行，不在口念。」（《壇經》）他的弟子法達在拜見他之前已誦經三千部，且常念《法華經》，便自認爲得了法，所以第一次拜見慧能時頭不肯著地。慧能說：「汝名法達，何曾達法？……聽吾偈曰：心迷《法華》轉，心悟轉《法華》。」（《壇經》）法達聽後，豁然開悟，說：「經誦三千部，曹溪一句亡。」（《壇經》）再者，禪宗也反對修福不修道能成佛說法。慧能說：「迷人修福不修道，只言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡元來造……學道常於自悟現，即與諸佛同一

類。吾祖唯傳此頓法，普願見性同一體。」（《壇經》）

由上可見，禪宗在成佛問題亦即理想人格實現問題上的根本觀點就是主張自悟自度，反對一味依靠他力；主張明心見性，反對向外尋求。王陽明吸取了禪宗這一觀點。在理想人格實現的途徑上，他主張反求自心之良知、反對向外用功、反對依賴他人。王陽明自己也曾點出過他的這一觀點與禪宗的淵源關係。在〈示諸生三首〉中的一首詩中，他說：「爾身各各自天眞，不用求人更問人。但致良知成德業，謾從故紙費精神！乾坤是易原非畫，心性何形得有塵。莫道先生學禪語，此言端的爲君陳！」這裡，王陽明自己也承認他是「學禪語」，不過，他對禪宗的吸收並非簡單地學禪語，而是吸取了它的基本思想。

他像禪宗那樣自信自強，主張通過自力完成自己的人格，反對崇拜外在的偶像。禪宗到後來呵佛罵祖成爲常事，王陽明雖不可能走到這一步，但也反對盲崇聖人。他認爲盲目地模仿聖人是沒有頭腦的表現：「先認聖人氣象，昔人嘗有是言矣，然亦欠有頭腦。聖人氣象自是聖人的，我從何處認得？若不就自己良知上眞切體認，如以無星之稱而權輕重，未開之鏡而照妍媸，眞所謂以小人之腹而度君子之心矣！聖人氣象由何認得？自己良知原與聖人一般。若體認得自己良知明白。即聖人氣象不在聖人而在我矣。」（《傳習錄》中）

禪宗反對形式上誦經念佛的偏執。王陽明則主張「但從良致成德業，謾從故紙費精神」。禪宗否定了僅通過修福以成佛的可能性，而王陽明則反對通過捐富貴，建功業來完成自己的人格。他說：「果能捐富貴，輕利害，棄爵祿，快然終身。無入而不自得已乎？夫惟有道之士，眞有以見其良知之昭明靈覺，圓融洞徹，廓然與太虛而同體。」（《文錄・答南元善》）

此外，王陽明還吸取了禪宗的「理障」說，把理想人格實現的過程看作是主體本質的自

然顯現過程。禪宗的「理障」說指出，由於人的本性、本來面目就是佛的本性，所以人不應該約束自己的本來面目，不應該離開自己的本性去尋找成佛的根據，否則就造成了自己的本來面目即「佛性」自然地顯現出來的障礙。王陽明援用了禪宗「理障」的說法，而要保持自己的本來面目，使自心中的良知眞性從自己的現實狀態、平常狀態中自然地體現出來。他的學生說：「『近來功夫雖稍知頭腦，然難尋個穩當快樂處』。先生曰：『你卻去心上尋個天理，此正所謂理障。此間有個訣竅。』曰：『請問如何？』曰：『只是致知。』曰：『如何致？』曰：『爾那一點良知，是爾自家的準則……爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去。他這裡何等穩當快樂。』」（《傳習錄》下）這樣，王陽明就像禪宗那樣把理想人格培養的過程歸結爲依自心之良知而行的過程，也就是歸結爲良知人格主體的自然的自我實現過程。

王陽明與禪宗在理想人格的培養上主張立足於自己的思想，並不完全是主觀幻想的產物，而是與各自的客觀經濟基礎密切相關的。禪宗自我解脫的理論是由它那自給自足的自然經濟基礎決定的，王陽明良知主體自我實現的理論則不僅與小農經濟有關，而且也與伴隨明代資本主義經濟的萌芽而興起的個性自覺密切相關。

五、禪宗的心法合一與王陽明良知主體的自我超越

列寧指出，「力求實現自己，通過自身，使自己在客觀世界中獲得客觀性並完成（體現）自己」是人們所共有的要求（《列寧全集》第三十八卷，第二二八頁）。這就是說，人作爲主體，他的價值與才能在沒有對象化到客體之中時，只是一種主觀的東西，而不具有客觀

性。同時，這些因素作爲一種主體精神，它若不超越自己的個體性、有限性和暫時性而與整個宇宙相融合，就不能取得普遍性、無限性和永恒性。但正如列寧所指出的那樣，主體是不滿足於這種狀況的。於是超越自我、把自我泛化到宇宙萬物之中，便成了主體共同的欲求。

在王陽明那裡，主體自我超越的願望表現得尤爲強烈，他的一生即表現爲不斷地進行自我超越的奮鬥歷程。郭沫若曾把王陽明一生的經歷概括爲兩點：「不斷地和環境作鬥爭，不斷地進行自我擴充。」（《偉大的精神生活者王陽明》）王陽明青少年時代曾致力於任俠、騎射、辭章，這都是他那自我擴充的欲求的表現。然而這些具體的技能與世俗的追求並未能滿足這種自我擴充的欲望。於是，他便求仙求佛，企圖尋求一種超越有限自我的途徑。這條途徑他尋找到了，就是超越個體的主體性，把主體昇華爲一種精神與靈魂，從而獲得精神上的永恒性。但後來王陽明又覺得，這只是「小我」、個體的自我超越，不免「陷於自私自利之偏」，因而他仍感不滿。於是，王陽明又著力去尋求人類「大我」自我超越的途徑。這條途徑他也尋找到了，這就是把作爲主體的整個人類都歸結爲與天地萬物爲一體的精神實體即「良知」。通過「良知」的自我超越而達到人類「大我」的自我超越。

爲了實現良知主體的自我超越，王陽明首先吸取了佛道的虛無思想，尤其是禪宗心猶虛空的思想，賦予了「良知」以超越一切規定性的形上超驗性，把它變成一個高度抽象的精神實體即「虛無」。他說：「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了。便於本體有障礙，聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形。」（《傳習錄》中）王陽明這裡雖然指出佛道的虛無思想因從養生、解脫上來，故沒有保持「虛無」的本色。但

實際上，他的「良知」即「虛無」的思想正是從佛道的虛無思想，尤其是禪宗的「心猶虛空」觀念演化而來的。

禪宗從一切皆空的觀念出發，抽去了主體「心」的物質性，把它變成純粹的精神實體，把「虛空」看作它的本原狀態，所謂「心量廣大，猶如虛空」（《壇經》）。禪宗進而賦予這種猶如虛空的「心」以超越一切具體規定的抽象性，認爲它「無有邊畔，亦無方圓大小，亦無青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜、無是無非、無善無惡、無有頭尾」（壇經）。神會也說：「心無青黃赤白黑，亦無出入去來，遠近前後，亦無作意，亦無不作意。」（《荷澤神會禪師語錄》）王陽明吸取了禪宗這一觀念，也賦予「良知」以最大的超驗性，認爲「良知的本色」即是「虛無」。它是既未被任何感性色彩所沾染，也未被任何理性內容所規定的最本然的精神實體：它「亙古今，塞宇宙」，從而超越了時空界限。它無形色、無動靜、無善惡、無是非，從而超越了一切規定性。他說：「良知者，心之本體，即前所謂恒照者也。心之本體，無起無不起……若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。」（《傳習錄》中）又說：「未發之中，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。」（《傳習錄》下）

王陽明在賦予良知主體以最大的超驗性以後，又進而把它作爲一種主體精神泛化到宇宙萬物之中，使它成爲萬事萬物存在的根本與靈魂。王陽明的這種做法與禪宗的物我合一、心法合一觀念有很大關係。禪宗作爲一種宗教，它的理論宗旨是求得自我解脫。所謂解脫，也就是力圖擺脫人類所固有的生老病死的苦惱及現實世界的種種紛爭，達到一種無煩惱、無分別的境界。爲了實現這種境界，禪宗以主體自身爲著眼點，把它所特有的本性與靈性即眞如

佛性、般若智慧賦予宇宙萬法。玄覺說：「心鏡明，鑒無礙，廓然瑩徹周沙界。萬象森羅影現中，一顆圓光非內外。」（《永嘉證道歌》）在禪宗那裡，由於宇宙萬法都被賦予了人的本性與靈性，所以心與法、主體與客體的界限就被取消了。在它看來，宇宙中千差萬別、千變萬化之諸法皆是幻相，只有深蘊於其中的眞如佛性才是其唯一眞實的本質。這樣，紛紜複雜之宇宙萬法便被禪宗用主體之心性統一了起來。所謂「一性圓通一切性，一法遍含一切法」（《永嘉證道歌》），禪宗便因此而從心理上達到了一種心法一體、物我合一的境界。

對於禪宗這種物我一體的境界，王陽明很欣賞，他所要追求的也就是這種境界。爲了達到這種境界，王陽明像禪宗一樣把人所特有的靈性即「良知」泛化到宇宙萬物中，使一草一木都稟賦了人類所特有的良知靈性。他說：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。」（《傳習錄》下）

王陽明把「人心一點靈明」即「良知」看作是天地萬物「發竅之最精處」。這說明他像禪宗一樣首先把主體之本質與精神擴充到宇宙萬物之中，然後又把它當作宇宙萬物的本質而將整個宇宙統一起來。這樣，宇宙萬物之統一就被王陽明視爲基於主體良知基礎上的統一，他所說的「人心與天地同體，故上下與天地同流」（《傳習錄》下），也就不是「同」於其客觀實在性，而是「同」於人心之靈明即「良知」。

王陽明與其學生的一段對話即說明了這一點：「（學生）問：『人心與物同體。如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體。若於人便異體了，禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？』先生曰：『你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地，也與我同體的，鬼神也與我同體的。』請問。先生曰：『你看這個天地中間，什麼是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心

。』曰：『人又什麼教做心？』對曰：『只是一個靈明。』『可以知充天塞地中間，只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？』」（《傳習錄》下）

王陽明把天地萬物看作與人的靈明，即「良知」是「一氣流通的」，是「同體」、「同流」的。這實際上是把主體精神擴充到整個宇宙，把宇宙變成一個以主體之靈性即「良知」爲本質的實體。宇宙實體是無限的、永恒的。因此在王陽明那裡，作爲主體同時又作爲宇宙之本質的「良知」也就由此而超越了自身的有限性而獲得了無限性。超越了自身的短暫性而獲得了永恒性。換言之，在王陽明那裡，主體良知通過自我擴充而實現了其最終目的——自我超越。這是王陽明的「良知」主體除自我意識、自律自主與自我實現以外的又一屬性與功能。

結束語——王陽明良知主體論的歷史地位

關於王陽明良知主體論的歷史評價問題，本文認爲可以概括爲這樣一句話：王陽明良知主體的確立標誌著中國哲學史上主體意識的眞正覺醒和主體地位的最終確立。

如果我們把眼光轉向歷史的熒光屏，則會發現，在中國哲學發展的歷史長河中，主體的崛起經歷了多麼緩慢的歷程——

在中華民族最早的祖先那裡，主體、人完全由「上帝」、「鬼神」主宰著，即使是聖人

也不例外。夏禹一生「致孝乎鬼神」（《論語・泰伯》）。周公則認爲，只有「敬天」才能「保民」。在這裡，主體的意識尚處於沈睡之中，主體的地位更是無從談起。

在春秋戰國時期，道家老子強調自然無爲，反對主體發揮自己的才能和爭取自己的地位，主張「常使民無知無欲」（《老子》第三章）。莊子雖追求精神自由，但最終仍走向了「知其不可奈何而安之若命」（《莊子・人間世》）的宿命論。他們否定了主體對自己的主宰力量，把人變成了恢恢天道網羅的可憐的生靈。墨子雖強調「人力」，提倡「非命」，然而卻又「尊天」。在他看來，「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交想賊，必得罰。」（《墨子・天志上》）在孔孟儒家那裡，主體的地位雖被提高了，所謂「民爲貴，社稷次之，君爲輕」（《孟子・盡心下》）。但在他們那裡，主體不過是道德的化身。在孔子那裡，人不過是君君、臣臣、父父、子子等社會規範，即「禮」的實行者。在孟子那裡，只有有「義」才可謂之人，在這裡是沒有人性自由之可言的。在先秦諸子中，荀子可謂是高度讚揚了主體能動性的思想家，「人定勝天」成了古代人類向自然挑戰的最有力的口號。但就在他的思想中，也有所謂「皇天隆物」、「神道設教」等迷信成分。所以，春秋戰國時期與過去相比，主體的地位雖有所提高，但最終仍未能逃出由蒼天、上帝主宰命運的可悲結局。

漢唐時期是我國封建政權與經濟從鞏固、擴張以達於鼎盛埋藏，按說，這應是主體的地位最突出、主體的形象最高大的時期。然而，在這段時期的思想家們那裡，主體並未取得應有的地位。在董仲舒那裡，「天」被視爲「人」的父母與主宰者，「人」則成了「天」的附屬品與創造物。王充雖是一個無神論者，但同時也是一個命定論者。他認爲人的現實的一切都是命中注定的，人「有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命」（《論衡・命祿篇》）。魏晉

思想家雖然對主體的認識問題及人性自由問題進行了討論，開展了所謂「言意之辯」以及「名教」與「自然」的關係的辯論，但他們關心得更多的卻不是主體自身，而是宇宙萬物之本末、有無問題。

在漢唐時期以至隋唐以前，只有佛教對主體給予了深切的關注，而在隋唐佛教各宗派中，也只有禪宗高度突出了主體的地位，強調了主體的自主體、獨立性與自由性，恢復了主體的萬物之靈的地位。

到了宋代，隨著封建專制頂峰的到來。由唐代禪宗所提高的主體的地位也隨之降了下來。在程朱理學家那裡，主體的獨立人格被封建天理所剝奪，主體的人性自由被道德繩索所絞盡，在他們那裡，主體被絕對精神即道理天理吞沒了，人性被封建專制異化了，主體已失去了「自我」。但是，「人」作爲一種有意識、有人格的高級動物，他終究是不會滿意於這種被壓抑的狀態的，他終究要反抗這些外在的枷鎖。這種反抗意識在陸九淵那裡終於表現了出來，他強調「自立自重」、「自作主宰」，反對由別人來主宰、支配自己的命運。他甚至否定了封建道德的神聖性，認爲封建天理、宇宙之理就在吾心之中，把主體「心」抬到了人類社會乃至整個宇宙的主體者的地位。但是，陸九淵畢竟處於封建堡壘最堅固的宋代，畢竟處於程朱理學統治一切的思想氛圍之中。因此，他不能不給主體的異己——「天理」保留一定的地盤。他有時還是肯定了「理」對於「心」的獨立性。所以在陸九淵那裡，主體意識雖已覺醒，但主體的異己力量仍有相當的地位。

只有到了王陽明那裡，主體才擺脫了過去的思想家們加在自己頭上的重重枷鎖，才斬斷了封建道德套在自己脖子上的條條繩索，而獲得了自己的自由與獨立。在王陽明那裡，有莊子那超逸曠達的精神境界，卻沒有他那消極悲觀的宿命思想。他像孔孟那樣對主體的道德善

性給予了熱情的歌頌，卻沒有像他們那樣把主體變成道德的化身。至於董仲舒、王充等人的天命思想在他那裡更是沒有立足之地。程朱理學對人類德性十分重視的思想傾向被他所吸收，但他們對人性的束縛卻遭到了他的強烈反對。他吸取了禪宗的自信、自強、自由、自主的主體精神。陸九淵的主體意識的覺醒在他這裡得到了繼續，但陸學中主體權威的不徹底性卻被他所克服。在王陽明這裡，主體擁有儒家的現實主義態度，也擁有禪宗的理想主義品格，既有儒家的道德善性與遠大志向，亦有禪宗的靈明智慧與人性自由；既有儒家那強烈的社會責任感，亦有禪宗與莊子那超逸灑脫的精神境界。總之，在他那裡，主體是集德與智、眞與美、自主性與自覺性、現實責任與理想境界等等品格於一身的理性實體——而這些正是健全的主體所應該具有的屬性與品格，這些屬性與品格的被肯定正是主體意識覺醒的標誌。所以說，王陽明的良知主體的確立，他對良知主體的上述屬性與品格的肯定，標誌著中國哲學史上主體意識的眞正覺醒和主體地位的最終確立。

國家圖書館出版品預行編目資料

中國佛教學術論典／佛光山文教基金會總編輯.
--初版.--高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會出版；
[高雄縣大樹鄉]；佛光山宗務委員會發行,2001[民 90]
100 冊；23.2 公分
《法藏文庫》碩博士學位論文
ISBN 957-457-000-2（第 27 冊:精裝）

1.佛教－論文,講詞等

220.7 90001796

ISBN 957-457-000-2（一套；精裝）

ISBN 957-457-000-2
9 789574 570003

[General Information]
书名=中国佛教学术论典　27　南宗禅学研究　论慧能禅的境界追求　坛经主旨探析　关于慧能坛经研究中的几个问题　维摩经不二法门及其对坛经的影响　禅宗心性说与王阳明的良知主体论
作者=星云大师监修；佛光山文教基金会总编辑；永明，永进，永本，满果，满耕编辑
丛书名=《法藏文库》硕博士学位论文
页数=485
SS号=13384868
出版日期=2001.04
出版社=佛光山文教基金会
ISBN号=9574570002
中图法分类号=B94-533
原书定价=15.00（美金）
主题词=佛教-论文，讲词等
参考文献格式=星云大师监修；佛光山文教基金会总编辑；永明，永进，永本，满果，满耕编辑.中国佛教学术论典　27　南宗禅学研究　论慧能禅的境界追求　坛经主旨探析　关于慧能坛经研究中的几个问题　维摩经不二法门及其对坛经的影响　禅宗心性说与王阳明的良知主体论.佛光山文教基金会,2001.04.